رسائل جامعية

القواعد الأصولية

عند الإمام الشاطبي

من خلال كتابه الموافقات

تأليف
الدكتور الجيلالي المريني

دار ابن القيم
دار ابن عفان

بسم الله الرحمن الرحيم

رقم الإيداع : ١٨٦٧٠ / ٢٠٠١

الترقيم الدولى : I.S.B.N
977-6052-45-2

الطبعة الأولى

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م



دار ابن القيم للنشر والتوزيع
هاتف: ٨٢٧٤٥٤٥ - فاكس: ٨٠٥٦٥٥٤
الدمام - مدينة العمال - ص.ب: ٢٠٧٤٥
الرمز البريدى: ٣١٩٥١ بريد الخبر

دار ابن عفان
للنشر والتوزيع
الجيزة - ت: ٣٢٥٥٨٢٠ - ص.ب: ٨ بين السرايات
القاهرة: ١١ ش درب الأتراك - الأزهر - خلف الجامع الأزهر
هاتف محمول: ٠١٠١٥٨٣٦٢٦ - ٠١٠٦٥٨٣٥٠٦
جمهورية مصر العربية
E-mail:ebnaffan@hotmail.com

القواعد الأصولية

عند الإمام الشاطبي

من خلال كتابه الموافقات

أصل هذا الكتاب

رسالة ماجستير من جامعة القرويين، ودار الحديث الحسنية

شعبة الدراسات الإسلامية - الرباط

المُقَدِّمَةُ

الحمد لله العليم الحكيم، الذي شرع لعباده الدين القويم، وأقامه على أسس تجلب المصالح لهم، وتدرأ المفاسد عنهم، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، الذي بلغ عن الله شرعه، وبينه للناس بأقواله، وأفعاله، وتقريراته، وعلى آله، وأصحابه الطيبين، الذين هم أعلم هذه الأمة، وأفقهها، بعد رسول الله ﷺ.

أما بعد: فإن علم أصول الفقه من آكد العلوم الشرعية التي يُعتبر تحصيلها، والحفاظ عليها، واجبًا كفائيًا على الأمة، لا تبرأ ذمتها إلا أن يوجد فيها علماء يفقهون الشريعة، ويرجع إليهم الناس في حل مشاكلهم، والبت في قضاياهم الحياتية، في ضوء شرع الله، بالقدر الذي تحصل به كفايتها في ذلك.

وعلم أصول الفقه، وإن كان علمًا وَسَلِيًّا آليًّا[1]، إلا أنه لا غنى للفقيه، والمجتهد عنه، وقد جعل جمهور الفقهاء تعلمه شرطًا من شروط الاجتهاد، **ومعلوم أن الاجتهاد واجب تحقيقه في كل عصر**[2]. وأصول الفقه من ضوابط، وشروط الاجتهاد، وهو من أبرز وسائله، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ويوضح ذلك، ويؤكده، أن علم أصول الفقه هو العلم الوحيد الذي يحدد المنهاج العلمي الشمولي الذي على أساسه، وفي ضوئه، تُفَسر النصوص الشرعية ـ قرآنية، وسنية ـ، وعلى أساسه ـ أيضًا ـ تتم عملية الاستنباط، واستخراج الأحكام الشرعية من مصادرها، ومظانِّها الشرعية، ثم على أساسه ـ أيضًا ـ تتم عملية الاجتهاد، والإفتاء، والقضاء.

---

(١) وسليًا: نسبة إلى وسيلة؛ وأعني بذلك أنه من العلوم التي تعتبر وسيلة لغيرها؛ إذ تحصيل قواعده وسيلة لتحصيل الفقه، وأعني بكونه آليًا: أي أنه من علوم الآلة.

(٢) للإمام السيوطي كتاب خاص بهذه المسألة «أي وجوب تحقيق الاجتهاد، ووجود المجتهدين في كل عصر» رد به على المخالفين، وأثبت به فرضية الاجتهاد في كل عصر، واستدل على ذلك بحجج، وأدلة كثيرة من مختلف المذاهب الفقهية، ووثقه بالنصوص، والنقول توثيقًا علميًا لا مزيد عليه، واسم الكتاب: «الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض».

فهذا المنهاج العلمي الأصولي، الذي يقدمه لنا علم أصول الفقه، هو الذي يضمن لنا الحفاظ على مسيرة الاجتهاد، ويجعل بابه مفتوحًا في وجه كل فقيه نال منه الحظ الأدنى.

ومعلوم أن نصوص الشرع محدودة، وأن قضايا الحياة، وأحداثها، كثيرة متزايدة، وغير متناهية؛ لذلك كان لا بد من دراسة هذه النصوص دراسة علمية شمولية بعيدة المدى، مجردة عن الملابسات الزمانية، والمكانية، والجنسية؛ للحصول على أصول، وقواعد كلية، وضوابط عامة يستنير بها الفقيه، ويسترشد بها في طريق بحثه عن الأحكام الشرعية؛ لما يجد في عصره من قضايا ونوازل.

ولا يحقق ذلك كله إلا علم أصول الفقه، فمباحثه كفيلة بتحقيق هذه القواعد، والكليات؛ لأنه يقوم أساسًا على دراسة النصوص الشرعية من جهة فَهمها فَهمًا فقهيًّا، واستخلاصها من طرق الاستنباط منها، وتقعيد عملية الاجتهاد.

فالأصولي يمهد الطريق للفقيه، ويقدم له الأدوات، والمادة العلمية التي بها يشتغل الفقيه، ويمارس عمله الفقهي؛ فالبحث الفقهي، إذًا، يستمد طاقته بالدرجة الأولى من البحث الأصولي، وبقدر ما نعمل على تطوير أصول الفقه، وتوسيع آفاقه، بقدر ما نعمل على تعميق البحث الفقهي، وتطويره، وتوسيعه، وكل ذلك كفيل، لهذين العلمين، باستيعاب كل التطورات الحياتية: اقتصادية، وسياسية، وفكرية، وثقافية، وغيرها ... استيعابًا يضمن لحياتنا الأمن، والاستقرار النفسي، والفكري، والمادي، والاجتماعي، لا نستطيع أن نحققه في ظل الفقه المحدود، الذي يعيش على أطلال فقه فروعيّ سابقٍ، زالت علله، وانتهت ظروفه، وملابساته، وتغيرت البيئة التي نشأ فيها، وبُدِّلَتْ قضاياه التي كانت مادته بقضايا أخرى معقدة، وشائكة، غير أن هذا المستوى من التطوير، والتعميق لم يعرفه الفقه، وأصوله، في كل هذه القرون التي مرت، أو على الأقل أنه لم يحافظ فيها على ذلك المستوى الرفيع العالي من التطوير، والتجديد، بل كان يسطع حينًا، ويخفت حينًا آخر، وأشد ما كان خافتًا في عهود التقليد التي عز فيها المجتهدون والمجددون.

ولقد كان الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ النموذج الفريد، والجيل الأول الذي

تخرج من المدرسة الفقهية النبوية، فقد استطاعوا، بعد انتقال رسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، أن يخلفوه في تيسير شئون الأمة، وإيجاد الحلول والأحكام الشرعية، لكل ما جد في عصرهم من مشاكل، وقضايا، ووقائع لم تكن منصوصة في القرآن، ولا وردت في السنة؛ فاستعانوا، في البحث عن أحكامها، بما اكتسبوا من علم بالقرآن، والسنة، وأساليبها في التنصيص على الأحكام، وبما فقهوه من مقاصد الشريعة، وبما ورثوه من ملكة العربية، وسليقتها؛ فكانوا يستنبطون، ويجتهدون، بقواعد، وأسس يمارسونها سليقَةً.

وهكذا بالنسبة للتابعين، وتابعيهم؛ فقد ساروا على نفس النهج، غير أن عصرهم عرف كثيرًا من القضايا المستجدة، مما وسَّع عملية الاجتهاد، كما عرف ـ أيضًا ـ احتكاك المسلمين العرب بغيرهم من الأجناس الأخرى التي دخلت في الإسلام؛ فأدى ذلك إلى الإخلال بتلك السليقة، والملكة العربية؛ وهو ما دعا إلى تقعيد العلوم اللسانية؛ من نحوٍ، وصرفٍ، وغيرهما، ثم دعا، بالضرورة ـ أيضًا ـ، إلى تقعيد عملية الاستنباط، وفهم النصوص الشرعية فَهمًا فقهيًا سليمًا، فكان ذلك إيذانًا بتأصيل الفقه، وتأسيس أصوله التي على أساسها، وفي ضوئها، يمارس الفقيه عمله الفقهي.

وكان أول[1] مصنف في ذلك خاصة، فيما وصلنا، هو رسالة الإمام الشافعي، المتوفى سنة ٢٠٤هـ، ثم توالى بعده التصنيف، والتأليف في أصول الفقه، حتى صار عند المسلمين تراث غزير في هذا العلم.

لكن هذه الغزارة تتغير جذريًا في عهود التقليد؛ حيث لم يعد التأليف في أصول الفقه يأخذ ذلك المستوى العالي الذي يقوم على أساس التجديد، والاجتهاد، والتطوير، والتوسيع؛ بل اتجه وجهة أخرى؛ هي وجهة الشرح، والتحشية، ثم الاختصار، وتلخيص الاختصار؛ وبذلك ضاقت دائرة الفقه، وأصوله، وراح من العسير عليها أن تستوعب كل قضايا الحياة استيعابًا شموليًا بالمستوى الذي كان عليه فقه الصحابة،

(١) لا أنكر أن ملامح أصول الفقه مرسومة في مصنفات صُنِّفَتْ قبل رسالة الشافعي؛ كما نجده مثلًا في «الموطإ»، وفي كتاب «الخراج»، لأبي يوسف، وفي مصنفات أبي حنيفة، وغيرها . لكن ذلك لا يعدو أن يرسم ملامح، ومعالم عامة لهذا العلم، أما «رسالة الشافعي»؛ فهو مصنف يشمل بكل مباحثه علم الأصول، فهو مصنف أصولي صِرْف.

والتابعين، ومن بعدهم، ممن يمثلون الفقه الواسع الذي يؤهل أصحابه لمنزلة الاجتهاد.

ولستُ بذلك أنكر جهود الفقهاء في عهود التقليد، ولكن فقط أريد أن أثبت أن الطابع العام الذي كان يطبع الفقه في هذه العهود؛ وهو طابع التقليد، وحتى الاجتهاد الذي كان سائدًا على المستوى العام - أي عند عامة الفقهاء - هو اجتهاد مقيد محدود، وهذا لا ينفي وجود آحاد الفقهاء الذين حافظوا على مسيرة الاجتهاد المطلق، لكنهم قلة، ولا يظهر الواحد منهم إلا بعد حين من الدهر.

ومن كبار الأئمة الذين وُجِدُوا في هذه العهود - عهود التقليد -، وحافظوا على مستوى التجديد في أصول الفقه، ودعوا إلى الاجتهاد الواسع المستوعب لشئون الحياة، الإمام أبو إسحاق الشاطبيّ الغرناطيّ الأندلسيّ، الذي عاش في القرن الثامن الهجري (ت ٧٩٠هـ)؛ فقد عمل بتأليفه، وتدريسه، ومناظراته، ومراسلاته، على ربط الفكر الفقهي، والأصولي، بحلقته الأولى، وعهده الأول، الذي كان فيه في غاية التفتح، والسعة، والطلاقة.

لقد دعا الإمام الشاطبي عمليًا إلى تجذير الفقه، وأصوله، وتعميق البحث الفقهي، والأصولي، إلى المستوى الذي يكون فيه مستوعِبًا للحياة، شاملًا كل تطوراتها، وتغيراتها الاجتماعية، والسياسية، وإن ذلك لا يتم إلا بالتعمق في فهم نصوص الشريعة فهمًا أصوليًا فقهيًا مقاصديًا. وكتابه: «الموافقات» يدل على ذلك بمباحثه، ومسائله العلمية الرائعة، التي تشهد له بأنه الإمام المجتهد المجدد.

بل إن الجزء الثاني من كتابه: «الموافقات» يدل - إلى جانب ذلك - على أنه إمام المقاصد، ورائدها؛ فهذا الذي قعَّد قواعدها، ورسم ضوابطها، وحدودها، وبسط فلسفتها بسطًا كافيًا شافيًا، اعتبر عمله العلمي فيها حلقة مهمة، وصل بها الحلقات السابقة التي بدأها أمثال: الجويني، والغزالي، وغيرهما؛ لكنه زاد عليهم، وتميز عنهم، بكونه بَلْوَرَ نظرية المقاصد، وأطَّرَهَا تأطيرا علميًا مُمَنْهَجًا، جعلها تأخذ ميزانًا خاصًا في مباحث أصول الفقه، حتى أصبحت تُدرس على أنها فرع مستقل عن أصول الفقه؛ بل إن الدراسات الأصولية اليوم أصبحتْ تسميها علمًا؛ فيقال: علم المقاصد.

والحق أن فكرة المقاصد مبثوثة في ثنايا «الموافقات» بكل أجزائه، لكن صميمها،

وجوهرها، وأسسها النظرية، مبسوطة في الجزء الثاني منه.

وإلى جانب ذلك، فإن الطابع العام الذي يطبع كتاب «الموافقات» هو الطابع التقعيدي؛ وأعني بذلك أن الإمام الشاطبي لم يؤلف كتابه الأصولي هذا بنفس الطريقة السائدة في عصره، بل قدم للناس أصول الفقه على أنه مادة علمية حية، ترسم للفقيه المنهاج العلمي الحي الذي بواسطته يفهم النصوص الشرعية، ويستنبط منها، وبواسطته يمارس عمله الفقهي، وبواسطته يعمق بحثه الفقهي.

قدم للناس أصول الفقه على أنه مادة علمية يستوعب جملة من الكليات، والقواعد الشرعية، واللغوية التي بواسطتها يفهم الفقيه معنى النص الشرعي، ومقاصده، وعلله، وحكمه.

وهذا يعني أن الرجل قد استفاد جيدًا مما وصله من عطاءٍ فقهي أصولي، خلَّفه من سبقوه من العلماء، من لدن الصحابة ـ رضوان اللَّه عليهم ـ، إلى شيوخه الذين أخذ عنهم علوم الشريعة؛ حتى نضج في فكره هذا العلم الجليل؛ أصول الفقه، واكتملت معالمه، وآفاقه، وتبلورت قواعده، وأسسه؛ فراح يكتب فيه بمنهاج يقوم على أساس إبراز هذه القواعد، والأسس، إبرازًا علميًّا تنظيريًّا مؤطّرًا قاصدًا.

ولقد وقفتُ على ذلك بالفعل حينما قرأتُ «الموافقات» أكثر من مرة، فوجدتُ فيه مادة خصبة من هذه القواعد، والكليات؛ فعلمتُ أن هذا العلم قد نضج في فكر الرجل؛ لأنه من المعلوم أن أيًا من العلوم حينما يصل التصنيف فيه إلى مستوى التقعيد، فذلك يعني أنه قد نضج واكتمل.

لذلك بات من المؤكد عندي أن استخراج هذه القواعد الأصولية من كتاب «الموافقات»، وصياغتها صياغة علمية تتناسب مع طبيعة القاعدة، وماهيتها العلمية، ثم تصنيفها، ودراستها دراسة علمية تجلي قيمتها الأصولية، بات من المؤكد عندي أن ذلك عمل علمي يستحق أن أفرد له بحثًا علميًّا.

وقد عرضتُ ذلك على فضيلة الدكتور/ محمد يسف المشرف على هذا البحث، وقدمتُ له الخطة التي عبرتُ له فيها عن تصوري لهذا الموضوع، والمنهج العلمي الذي سأسير عليه فيه، فرحب به، وأشاد بأهميته، وقيمته العلمية، وشجعني على مواصلة

السير فيه، وزودني بكثير من التوجيهات العلمية، والمنهجية التي زادت هذا الموضوع اختمارًا في ذهني، ونضجًا في فكري، وأزالت لي ـ تلك التوجيهات السديدة ـ كثيرًا من المشاكل، والعوائق التي واجهتني، وأنا في طريق إنجاز هذا البحث.

وهكذا، فقد باشرتُ هذا العمل العلمي، وصاحبتُ فيه «الموافقات» طوال مدته، وقد استخرجتُ منه ما يفوق مئة قاعدة أصولية، لكنني اضْطُرِرْتُ، أثناء عملية التصنيف، والدراسة، والتحليل الأصولي، إلى الاستغناء عن بعضها؛ لصغر حجمها، أو لدخولها في غيرها.

وقد صنفتُ هذه القواعد الأصولية إلى صِنفين كبيرين:

١ـ قواعد أصولية شرعية.

٢ـ قواعد أصولية لغوية.

وقد أدرجتُ في كل منهما أصنافًا فرعية أخرى، وأفردتُ كلًّا منهما في باب مستقل، وهكذا تناولتُ باب القواعد الأصولية الشرعية من خلال أربعة فصول: خصصت الأول للقواعد الأصولية الخاصة بالأدلة الشرعية، وجعلته مكونًا من أربعة مباحث: مبحث لدراسة القواعد الأصولية المتعلقة بطبيعة الدليل الشرعي، وثانٍ لدراسة القواعد الأصولية المتعلقة بدليل القرآن، وثالث لدراسة القواعد الأصولية الخاصة بدليل السنة، ورابع لدراسة القواعد الأصولية الخاصة بالاجتهاد.

وخصصتُ الفصل الثاني للقواعد الأصولية الخاصة بالأحكام الشرعية، وجعلته مكونًا من مبحثين: قمتُ في الأول منهما بدراسة القواعد الأصولية المتعلقة بالأحكام التكليفية، ودرستُ ـ في ثانيهما ـ القواعد الأصولية المتعلقة بالأحكام الوضعية، وخصصتُ الفصل الثالث للقواعد الأصولية الخاصة بمقاصد الشريعة، ومتعلقاتها، وجعلته في ثلاث مباحث: يشتمل أولها على دراسة القواعد الأصولية المتعلقة بمقاصد الشريعة، ويشتمل الثاني على دراسة القواعد المتعلقة بالمصلحة، والمفسدة، ويشتمل الثالث على دراسة القواعد بتعليل الأحكام.

وحينما كنتُ أصنف هذه القواعد الأصولية الشرعية، وانتهيتُ من التصنيفات الثلاثة السابقة، وجدتُ نفسي أمام جملة من قواعد أصولية شرعية، لو دققتُ النظر في

تصنيفها لجعلتُ كل قاعدة منها في صنف مستقل؛ لذلك آثرتُ أن أجمعها، وأدرسها في إطار فصل واحد هو الفصل الرابع والأخير.

أما باب القواعد الأصولية اللغوية، فقد تناولته من خلال ثلاثة فصول: أفردتُ الأول لدراسة القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر، والنهي، وأفردتُ الثاني لدراسة القواعد الأصولية المتعلقة بالعموم، والخصوص، بينما أفردتُ الثالث لدراسة جملة من القواعد الأصولية اللغوية المختلفة، على غرار ما صنعته في الفصل الرابع من الباب السابق.

هذا، وقد قدمتُ ـ بين يدي هذين البابين ـ بابًا آخر أفردته للحديث عن الإمام الشاطبي، والقواعد الأصولية، وقد قسمته، كما يفهم من عنوانه، إلى فصلين: عَرَّفْتُ في أولهما بالإمام الشاطبي تعريفًا اقتصرت فيه على أهم ما يبرز مقومات الشخصية العلمية فيه؛ وذلك في إطار إبراز سمات عصره السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية، ودورها في التأثير في عقليته، وشخصيته، ثم إبراز المعالم العامة لحياته، وطلبه للعلم، مع الوقوف وقوفًا وصفيًّا تقريريًّا على عناصر شخصيته العلمية؛ من كونه أصوليًّا، فقهيًّا، مجتهدًا، مجددًا، مصلحًا.

وتحدثتُ في الفصل الثاني عن القواعد الأصولية من حيث تعريفها، ونشأتها، وتطورها، وبيان أهميتها، والفرق بينها، وبين القواعد الفقهية، ثم ختمته بجرد للقواعد الأصولية التي استخرجتها من كتاب «الموافقات»، والتي قمتُ في هذا البحث بتحليلها.

وبعد ...، فإني في هذا البحث، في اختياره، ووضع خطته، ورسم منهج السير، ومباشرة العمل فيه ـ مدين لفضيلة الدكتور/ محمد يسف؛ فبتوجيهاته السديدة، ونصائحه العلمية، وتعديلاته، وتدخلاته في محتوى البحث ومنهجه، التي زودني بها، وصاحبني بها في كل مراحل هذا البحث، وخطواته، سواء منها ما تلقيته عنه بدار الحديث الحسنية العامرة، أو بمنزله الذي لا يبخل به على طلابه، وسائر القاصدين إليه طلبًا للعلم، أو بغيرهما من المواطن التي كنتُ أتلقى فيها عنه تلك التوجيهات التي أنارت لي الطريق إلى إنجاز هذا البحث؛ فشكر الله سعيه، وجزاه عني خير الجزاء.

وأسأل الله ـ تَعَالَى ـ أن أكون بعملي هذ قد أفدتُ البحث العلمي بشيء، وأن

أكون قد أوفيتُ بعض الحق للإمام الشاطبي؛ في تجلية جانب مهم من جوانب فكره الأصولي؛ وهو الجانب التقعيدي، والحمد لله أولًا، وآخرًا، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين.

المؤلف

* * * * *

الْبَابُ الْأَوَّلُ

الْإِمَامُ الشَّاطِبِيُّ، وَالْقَوَاعِدُ الْأُصُولِيَّةُ

* * * * *

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

التَّعْرِيفُ بِالْإِمَامِ الشَّاطِبِيِّ

*****



المَبحَثُ الأوَّل
عَصْرُهُ

في إطار التعريف برجال الفكر، ودراسة سيرهم، يكون لزامًا على الباحث الدارس أن يتعرف على المحيط العام الذي نشأ فيه الرجل، ويقف على معالم الأجواء السياسية، والاجتماعية، والفكرية، وغيرها من الجوانب الأخرى، التي تقدم لنا صورة كاملة واضحة عن عصره من جهة، ومدى تأثره، وتأثيره فيه، من جهة ثانية؛ لذا فإنني سأحاول ـ في شيء من الإيجاز ـ أن أقف على معالم عصر الشاطبي، مُرَكِّزًا في ذلك على الجوانب: السياسية، والاجتماعية، والعلمية.

١ـ الجَانِبُ السِّيَاسِيُّ:

عاش الإمام الشاطبيّ الغرناطيّ في القرن الثامن الهجري (من منتصف الربع الأول إلى أواخر الربع الأخير منه)، وكان حكم غرناطة في هذه الفترة بيد الدولة النصرية، وكانوا يُعْرَفُونَ ـ أيضًا ـ بملوك بني الأحمر[1].

وقد عرفت غرناطة في هذه الفترة، كغيرها من ممالك الأندلس، كثيرًا من الاضطراب، والفتن، سواء منها الداخلية، أو الخارجية، أما الداخلية فكانت تتمثل في التنافس الشديد على الحكم؛ فما يكاد يموت ملك، أو يُقتل، أو يُخلع، حتى يصطرع أبناؤه، أو إخوته، على الحكم من بعده، ولقد كان هذا التنافس سببًا في فُشُوِّ ظاهرة الاغتيال، وقتل الملوك، والأمراء؛ ويكفي دلالة على اضطراب الوضع، وضعف الحكام، انتشار هذه الظاهرة، إلى جانب ظاهرة الخلع التي لا تشيع إلا في ظل ضعف الدولة، وانفلات زمام الحكم من يد رجالها[2].

---

(١) مؤسس هذه الدولة هو الغالب بأمر الله؛ أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الخزرجي الأنصاري، الذي يرجع نسبه إلى الصحابي الجليل سعيد بن عبادة: «انظر: اللمحة البدرية، لابن الخطيب، ص٣٣».

(٢) انظر: بعض الأمثلة في انتشار ظاهرتي: «القتل، والخلع» في هذه الفترة عند ابن الخطيب في اللمحة البدرية، ص٣٣، ٣٤.

وأما الفتن الخارجية، فكان أخطرها، وأشدها، يتمثل في عدو الأسبان، الذي كان يحاول بكل وسائله، وقواته، أن يستولي على غرناطة، وغيرها من قلاع الأندلس، وممالكها الكبيرة الحصينة، وهو يسعى ـ من وراء ذلك ـ إلى استرجاع الأندلس كلها لحكمه، وسيطرته، ولقد زاد الأمرَ تفاقمًا أن ملوك غرناطة، في هذه الفترة، كانوا يعانون عجزًا ماديًّا، من شأنه أن يحول بينهم وبين إعداد العدة للعدو؛ حتى إنهم كانوا يتوسلون في ذلك بأغنياء الشعب الغرناطي، وأعيانهم، وكان هؤلاء يستفتون الفقهاء في ذلك، فيجيز البعض لهم ذلك، ويمنعه البعض الآخر[1].

وعلى أنه رغم هذا الذي عرفته غرناطة في وضعها السياسي من ضعف، وتدهور، فإن هذه الفترة (القرن الثامن) تعتبر أحسن حالًا من الفترة التي بعدها؛ حيث لم يكد ينتهي القرن التاسع الهجري، حتى سقطت غرناطة بكل حصونها في يد الأسبان؛ لذلك فإن الفترة التي عاشها الإمام الشاطبي، في غرناطة، كانت، رغم اضطرابها، وتضعضع الوضع فيها، لم تزل محافظة على النفوذ الإسلامي، مقيمة لشعائر الدين، مطبقة لأحكامه، إلى حد أن الكثير من مسلمي الأندلس الذين كانت بلادهم تُحتل من قبل الأسبان، كانوا يهاجرون إلى غرناطة فِرارًا بدينهم، وعقيدتهم، من النصارى، (الذين يستولون على بلادهم).

وإلى جانب هذا، فقد كان ملوك غرناطة، وغيرهم من ملوك الأندلس يستعينون ـ أحيانًا ـ في التخلص من خطر العدو الأسباني، وأطماعه، بملوك المغرب، وهم يومئذ بنو مرين؛ فكانت الحروب التي تجري بين المسلمين والأسبان سجالًا؛ مرة لهؤلاء، ومرة للآخرين.

ومن ملوك بني الأحمر، ممن أدركه الإمام الشاطبي، وعاش في ظل حكمه، الذين حققوا انتصارات للدولة النصرية على الأسبان: الأمير محمد الغني بالله بن يوسف، المكنى بأبي الحجاج، (حكم ما بين ٧٥٥ ـ ٧٩٣هـ)، «فقد استطاع أن ينتزع ثغر «بطرنة» الواقع بين «مالقة»، و«رندة»، من أيدي النصارى (٧٦٧هـ)، وغزا مدينة «جيان»، واستولى المسلمون على ما فيها من الأقوات، والنعم، ثم غزوا مدينة «أبدة»،

(١) كان الإمام الشاطبي ممن أفتوا بالجواز، وكان شيخه ابن لب ممن أفتوا بالمنع، «فتاوى الشاطبي، ص٢٢٨».

وخربوها، وفي سنة (٧٧٠هـ)، غزا المسلمون الجزيرة الخضراء، وكانت بيد النصارى، واقتحموها بعد معركة طاحنة، وفي العام التالي سار المسلمون إلى أحواز «إشبيلية» عاصمة «قشتالة»، وعاثوا فيها، وضربوا الحصار حول قرطبة، واقتحموا أسوارها، وكادت تسقط في أيديهم. وهكذا ظهرت المملكة الإسلامية في تلك الفترة، بمظهر من القوة لم تعرفه منذ زمن بعيد[1].

ومحمد الغني هذا هو ثامن ملوك الدولة النصرية، وهو آخر من أدركه الإمام الشاطبي، وأدرك من غيره ثلاثة ملوك آخرين[2]؛ هم على الترتيب:

١ـ إسماعيل بن فرج (٧١٣هـ ـ ٧٢٥هـ).

٢ـ محمد بن إسماعيل بن فرج، والذي يكنى أبا عبدالله (٧٢٥هـ ـ ٧٣٣هـ).

٣ـ يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف أبو الحجاج (٧٣٤هـ ـ ٧٥٥هـ).

٢ـ الجَانِبُ الإِجْتِمَاعِيُّ، وَالإِقْتِصَادِيُّ:

لا ينكر المُطَّلِعُ على تاريخ الأندلس، ما عرفه الشعب الأندلسي، من مظاهر الحضارة، والرقي الاجتماعي، والاقتصادي، والعمراني، والثقافي، بل كانوا مضرب المثل في ذلك، وكانت الأندلس ـ بسبب ذلك ـ محجَّ الزوار، والوافدين، ومقصد المهاجرين، وموئلهم، سواء منهم القادمون من المغرب، أو من المشرق.

وغرناطة، في عصر الشاطبي ـ رغم ما أشرنا إليه من اضطراب وضعها السياسي، وضعف عنصر الأمن في زمان بعض ملوكها ـ، فإنها قد حافظت، لا سيما على مستوى الأعيان، والوجهاء، والأثرياء فيها، على مظاهر الترف، والبذخ في المأكل، والملبس، والمسكن، وفي كثير من العادات، والتقاليد الاجتماعية، والدينية.

ويصور لنا لسان الدين بن الخطيب شيئًا من ذلك، عند رجالهم، ونسائهم، وفتيانهم؛ أما الرجال «فتبصرهم في المساجد أيام الجمع كأنهم الأزهار المفتحة، في

(١) نهاية الأندلس، محمد عبدالله عنان، ص١١٢، ١١٣.

(٢) الملاحظ هنا أن إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن نصر حكم ما بين ٧٦٠: ٧٦١ هـ.

البطاح الكريمة، تحت الأهوية المعتدلة»، وأما النساء، فيتفنن في الزينة، ويتنافسن في «الذهبيات، والديباجيات»، ويتماجنَّ في أشكال الحلي إلى غاية بعيدة. وأما الأحداث فتعج بهم الدكاكين؛ سماعًا للغناء الذي كان فاشيًا فشوًّا فاحشًا(١)».

وكانت هجرة من هاجر إلى غرناطة من المسلمين بسبب احتلال الأسبان لبلادهم، عاملًا مهمًا لازدهار الفلاحة، والصناعة فيها، إلى الحد الذي أهلها لأن تربط صلات، وعلاقات اقتصادية، وتجارية، مع دول أخرى(٢).

وإلى جانب النشاط الفلاحي، والصناعي، فقد عرفت غرناطة ـ أيضًا ـ نشاطًا بحريًّا، لا يقل أهمية عن سابقيه، بل إن الثروة البحرية كانت من أهم موارد الاقتصاد عند الغرناطيين، وغيرهم من مسلمي الأندلس، بحكم جوارهم للبحر.

على أن الإعداد العسكري الذي كانت تفرضه مداهمة عدو الأسبان، كان يستنزف الشيء الكثير من ثروة الشعب الغرناطي، فينجم عن ذلك ضيق في المستوى المعيشي للبلاد، خصوصًا بالنسبة لعامة الشعب، أما خواصهم، وأعيانهم، فأهم ما كان يمس ثروتهم هو ما أشرنا إليه سابقًا، من دعوتهم، من قبل الملوك، إلى البذل، والعلماء، في سبيل إعداد العتاد الحربي؛ لمواجهة العدو، خصوصًا ما يتعلق بترميم أسوار الحصون، وبناء ما تلاشى منها، والحق أن نفقة ذلك كان أولى أن تصرف من بيت المال، لكن ملوك غرناطة، في هذه الفترة، كانوا يعانون عجزًا ماديًّا؛ كما تقدم.

وهكذا كلما اشتدت الحاجة إلى المزيد من الإعداد الحربي، والعسكري للدولة، أثر ذلك في اقتصاد البلاد، وضيق من حاله، وبقدر ما كان ذلك ينعكس على الجانب الخلقي؛ فتشيع الفوضى، ويختل الأمن، ويفشو الانحراف والفساد في المجتمع.

ولقد بلغ الأمر بالبعض، حينما كان يشتد ذلك بهم إلى حد تدليس العملة، ومزج ذهبها بالنحاس(٣).

وبلغ الحصار الاقتصادي ـ أيضًا ـ حينما كانت تفرضه عوامله ـ التي أشرنا إليها ـ

(١) انظر: اللمحة البدرية، ص٢٨، ٢٩، وانظر ـ أيضًا ـ ص: ٣٩، ٤٠.
(٢) انظر: نهاية الأندلس، ص٣٢٦.
(٣) نقلًا عن أبي الأجفان ص٢٨«الفتاوى».

بالشعب الغرناطي إلى حد أنهم اضطروا إلى التبادل التجاري مع عدوهم الأسبان، وكانوا يستفتون في ذلك الفقهاء، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي(١).

وأهم ما يثير الانتباه لدى المتتبع لتاريخ المجتمع الأندلسي، وفيه المجتمع الغرناطي، شيوع ظاهرة الابتداع في كثير من مظاهر الدين: عباداته، ومعاملاته، وأخلاقه؛ ولعل ذلك راجع إلى ما عرفه هذا المجتمع من ألوان الترف، والبذخ، وإمعانه في التفنن في أساليب العيش الراقي، وإسرافه في وسائل الترفيه، وإغراقه في اقتناء كماليات الحياة... وما إلى ذلك، مما يؤدي في الغالب إلى غياب الوازع الديني، والروحي، ثم إلى طغيان الجانب المادي؛ مصداقًا لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾﴾ [الإسراء: ١٦]؛ وفعلاً؛ فقد تحقق وعيد الآية على المجتمع الغرناطي، فلم يمضِ عليه قرن بعد عصر الإمام الشاطبي حتى أصابه الدمار، والهلاك، على يد الأسبان.

والحق أن ظاهرة الابتداع هذه لم تكن خاصة بالمجتمع الأندلسي، بل عرفتها المجتمعات الإسلامية الأخرى؛ بسبب تأثير القوات، والتيارات البعيدة عن الإسلام، وإيغالها في الحياة الدينية للأمة الإسلامية.

لذلك لا غرابة أن نجد العلماء؛ مشارقة(٢)، ومغاربة(٣)، يقفون ضد هذه البدع، وقفة المصلحين الموجهين، فأسسوا ـ بجهودهم تلك ـ حركة إصلاحية تغييرية، أساسها تربية المسلمين على مبادئ الإسلام، وإنكار ما فشا فيهم من انحراف، وابتداع، ووسائلها في ذلك: الوعظ، والتوجيه، والكتابة، والتأليف، بالإضافة إلى أوقات التدريس التي كانت تصطبغ بالصبغة التربوية التوجيهية، عند كثير من الشيوخ، والأساتذة المصلحين؛ أمثال الإمام الشاطبي.

---

(١) انظر: المعيار، ٥/٢١٣. ونظرة في بعض هذه الفتاوى، بل وفي الأسئلة التي كانت تُوَجَّهُ للفقهاء المفتين، تكشف بوضوح عن مدى ما كان يصل إليه الاقتصاد من تدهور بسبب الحروب مع الأسبان.

(٢) وعلى رأسهم الشيخ الإمام ابن تيمية، «ت: ٧٢٨ هـ»، وتلميذه الإمام ابن القيم، «ت: ٧٥١ هـ»، ومن قبلهما ابن الجوزي، «ت: ٥٩٧ هـ»، وغيرهم.

(٣) أعني بهم علماء الغرب الإسلامي عامة.

وهكذا فقد وقف العلماء من هذه الظاهرة موقف التنديد، والاستنكار، وعلى رأسهم الإمام الشاطبي، الذي كان من أكبر المجاهدين، والمدافعين عن السنة، ودفع البدع، والهوى المتبع، ورفع الالتباس الناشئ بين السنن، والبدع، راجيًا ـ بذلك ـ الانتظام في سلك من أحيا سنة، وأمات بدعة.

وكتاب الاعتصام إنما ألفه الشاطبي من أجل ذلك؛ حيث حرر فيه مسائل البدع، والابتداع، على طريقة البحث العلمي الأصولي.

ولم يكن التشنيع على أصحاب أهل البدع، والتقبيح لقولهم، وفعلهم، مقصورًا على العلماء، بل نجد بعض السلاطين يضطلع بهذه المهام؛ فهذا السلطان إسماعيل[1] يشتد في إخماد البدع، وإقامة الحدود، وفي عهده حُرِّمَت المسكرات، وطُورد الفساد الخلقي، وحُرِّمَ جلوس الفتيات في ولائم الرجال[2].

ومما يسجله التاريخ للحضارة الأندلسية، في هذه الفترة، أن إغراقها في البذخ، والترف، واهتمامها بتجميل مظاهر الحياة، لم يكن سلبيًا صرفًا، بل شمل كثيرًا من الجوانب الإيجابية؛ من ذلك ما عرفه الشعب الغرناطي ـ مثلًا ـ من مشاريع عمرانية، وبنيانية، سواء من ذلك على مستوى بناء المساجد، وتشييدها على الطابع الأندلسي الإسلامي الأصيل، أو المستشفى، والمارستان، أو غير ذلك في المرافق العامة الأخرى، التي تدل على مدى اهتمام ملوك غرناطة ببناء مجتمعهم بناءً حضاريًا راقيًا، ومن أمثلة ذلك: أنه في عهد السلطان يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر الأنصاري الخزرجي بُنِيَت المدرسة النصرية على يد حاجبه أبي النعيم رضوان، هذا الحاجب الذي أمر ببناء السور الأعظم حول «ربض البيازين»، وأصلح كثيرًا من الحصون الداخلية[3]؛ كما أن الغني بالله أمر ببناء المارستان الأعظم «المستشفى» في غرناطة.

وفي عهد أبي الحجاج يوسف بن إسماعيل ـ السابق الذكر ـ شَيَّدَ البرج الأعظم

---

(١) انظر: اللمحة البدرية، ص٨٤.

(٢) هو إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن محمد بن أحمد بن خميس بن نصر بن قيس الأنصاري الخزرجي أمير المسلمين بالأندلس، يكنى أبا الوليد، «اللمحة، ص٧٨».

(٣) انظر: نهاية الأندلس، ص٩٦.

بقصر الحمراء، وأنشأ به أفخم أجنحته، وأبدعها، فضلًا عن أنه أسبغ عليه بمنشآته، وزخارفه[١].

٣ـ الجَانِبُ الفِكْرِيُّ، وَالعِلْمِيُّ:

بعد أن ضعف أمر الموحدين بالمغرب، والأندلس، بدأت معظم القواعد الأندلسية التالدة تسقط تباعًا في يد الأسبان؛ مثل: قرطبة، وإشبيلية، وبلنسية؛ مما حدا بمعظم الأسر الأندلسية القديمة بالهجرة إلى غرناطة؛ حفاظًا على دينهم الإسلامي، وأصالتهم؛ فأصبحت غرناطة، على أثر هذا، قِبْلَةَ الوافدين، ومستوطن العلماء، والأدباء، ومهجر الغرباء[٢]، فنجم عن ذلك نهضة علمية، وأدبية[٣]، بلغت الذروة في النصف الأخير من القرن الثامن الهجري.

وقد كان للأمراء، في هذه النهضة الفكرية، والعلمية، دور بارز؛ فالسلطان أبو الحجاج يوسف بن إسماعيل كان أشد حماسة في تعضيد الآداب، والفنون[٤]، وأمير المسلمين محمد بن محمد بن محمد بن يوسف بن نصر، «كان يقرض الشعر، ويصغي إليه، ويثيب عليه فيجيز الشعراء، ويعرف مقادير العلماء»[٥]، وما تولية سلاطين غرناطة لمنصب الوزراء، والقضاة، نخبة من الفقهاء، والأدباء، والشعراء، إلا دليل واضح على المكانة المتميزة التي يتميز بها رجالات الفكر عند هؤلاء[٦]، وهكذا

---

(١) نهاية الأندلس، ص١٠٢.

(٢) وهذا دليل على تميز غرناطة بالقوة السياسية، والدينية بالنسبة لغيرها من إمارات الأندلس؛ إذ بقدر ما كانت الإمارة تمعن في الترف، واللهو، والانشغال بالدنيا عن الدين، بقدر ما كانت تسهل على القوات الأسبانية الغازية، وتسقط في يده.

(٣) يكفي للتدليل على ذلك ذكر بعض الأعلام الوافدين على غرناطة؛ مثل الوافد القاضي أبو محمد بن عطية بن يحيى المحاربي؛ أصله من وادي آش، وبها ولد سنة ٧٠٥ هـ، وفدَّ إلى غرناطة.

انظر: نهاية الأندلس، ص: ٣٦٤؛ وأبو القاسم؛ أبو عبدالله بن حزم الكلبي الغرناطي، ت ٧٤١ هـ؛ ولسان الدين بن الخطيب، ٧٧٦ هـ، سيأتي الحديث عنهما فيما بعد.

(٤) نهاية الأندلس، ص٣٤٨.

(٥) اللمحة البدرية، ص٦١.

(٦) انظر: «اللمحة»، في جانب قضاة، ووزراء كل سلطان.

كان لهذا الاهتمام، من طرف سلاطين غرناطة، أثره المحمود في علوم الشرع، واللغة، وغيرها من العلوم.

أما مظاهر الحركة الفكرية، والعلمية بغرناطة، فكانت تتجلى في الأدب، والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والحديث، وغيرها.

ففي مجال الأدب: هناك الشاعر لسان الدين بن الخطيب (٧١٣ - ٧٧٦هـ)، وشيخه أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن سليمان بن الجياب الأنصاري[١] (ت: ٧٤٩هـ)، والشيخ الرئيس أبو إسحاق إبراهيم بن عبدالله بن إبراهيم النميري[٢]، (ت: ٧٦٨)، والشاعر أحمد بن علي بن خاتمة الأنصاري المريني الأندلسي (ت ٧٧٠هـ)، له ديوان حققه، وقدم له الدكتور/ محمد رضوان الداية[٣].

وعمومًا، فكتاب «الكتيبة الكامنة، في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة» - للسان العربي ابن الخطيب - خير ما يُستدل به على النهضة الأدبية في غرناطة في عصر الشاطبي.

وفي مجال التفسير: نجد أبا سعيد بن لب التغلبي مبرزًا في التفسير، وأبا القاسم أبا عبدالله بن جزي الكلبي الغرناطي قد ألف كتاب «التسهيل» لعلوم التنزيل، ولأبي القاسم محمد بن أحمد الشريف الحسني السبتي (ت ٧٦٠هـ أو ٧٦١هـ)[٤] تقييد جليل على التسهيل.

وفي مجال الفقه، والأصول: كان أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري، مدرس «المدونة الكبرى» بغرناطة، وكان محمد بن محمد بن أحمد المقري (الجد)، وأبو علي منصور بن علي بن عبدالله الزواوي، مدرس «مختصر السول والأمل في علمي الأصول، والجدل»، والفقيه شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مرزوق

---

(١) الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، للسان الدين بن الخطيب: ص١٩٥.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٦٠.

(٣) انظر: ديوان ابن خاتمة الأندلسي، بتحقيق، وتقديم: الدكتور/ محمد رضوان الداية.

(٤) انظر: شجرة النور الزكية، ص: ٢٣٣.

الخطيب التلمساني مدرس «موطإ مالك بن أنس»، برواية يحيى بن يحيى.

وفي مجال الحديث: نجد شمس الدين بن مرزوق الخطيب التلمساني يدرس «الجامع الصحيح»، لأبي عبدالله البخاري[١]، كما ألف كتابًا سماه «شرح العمدة في الحديث»، خمس مجلدات، بالإضافة إلى محدث غرناطة أبي عبدالله محمد بن علي ابن محمد بن أحمد بن سعد الأنصاري، الشهير بالحفار[٢]، وأبي القاسم بن البناء، الذي سلسل عليه الإمام الشاطبي بعض الأحاديث[٣].

وبلغت هذه الحركة الفكرية، والعلمية مرحلة النضج، بل الذروة، إبان النصف الأخير من القرن الثامن الهجري، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

وكان المذهب المالكي في غرناطة هو صاحب السلطان، فهو المرجع في الفتوى، والقضاء لدى الأندلسيين شأنه فيها كشأنه في سائر بلاد الأندلس.

وقد ازدهرت حركة الفتوى في ربوع الأندلس؛ بسبب كثرة الأسئلة المقدمة إلى الفقهاء، وخير دليل على ذلك كتب الأحكام، والنوازل المؤلفة في هذه الحقبة، واشتهار بعض الأئمة بالفتوى؛ كشيخ الإمام الشاطبي أبي سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي، الذي انتهت إليه رياسة الفنون في الأندلس[٤] (ت: ٧٨٢هـ). وقد عرفت هذه الفترة نشاطًا في التأليف، وتدوين الفتاوى والأجوبة التي كانت تُحَرَّرُ من لدن العلماء والفقهاء، على ما كان يُلْقَى عليهم من أسئلة في مختلف النوازل، سواء من عامة الناس، أو من علمائهم، وهو ما عرف في مراسلاتهم كما سيأتي، وأهم هذه الكتب، والرسائل، ما أشار إليه الأستاذ/ أبو الأجفان، في تحقيقه لبعض آثار الشاطبي، وجمعه لفتاواه، ومن ذلك:

- «أجوبة فقهاء غرناطة»، جمعها مجهول، تضم ثمانيَ، وأربعين فتوى، أغلبها لابن لب.

---

(١) انظر: برنامج المجاري، ص١١٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٠٤.

(٣) الإفادات والإنشادات، ص٩٢.

(٤) هو أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي، ت: ٧٨٢ هـ، وسيأتي ضمن شيوخ الشاطبي.

- «نوازل القاضي أبي الفضل بن طركاط»، (توفي بعد ٨٥٤هـ).
- «الحديقة المستقلة النضرة في الفتاوى الصادرة عن علماء الحضرة»[١].
- «تقريب الأمل البعيد، في نوازل الأستاذ أبي سعيد»[٢].

كما شاعت ظاهرة المراسلة بين الفقهاء في الأندلس، سواء بين فقهاء غرناطة، أو بينهم وبين سائر فقهاء الأندلس، وبينهم وبين فقهاء المغرب، أو بينهم وبين فقهاء المشرق؛ فهذا التنبكتي يقول عن الإمام الشاطبي: «وتكلم مع كثير من الأئمة في مشكلات المسائل، من شيوخه، وغيرهم؛ كالقبّاب[٣]، وقاضي الجماعة القشتالي[٤]، والإمام ابن عرفة[٥]، والولي الكبير أبي عبدالله بن عباد[٦]، وجرى له معهم أبحاث، ومراجعة أجلت عن ظهوره فيها، وقوة عارضته، وإمامته[٧]».

وفي المعيار للونشريسي: «هذه أسئلة كتب فيها بعض فقهاء غرناطة، بمدينة تونس، للسيد الفقيه الإمام العالم المفتي الخطيب المدرس المقرئ المحقق الأكمل أبي عبدالله محمد بن محمد بن عرفة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -»[٨].

وسجل لنا صاحب المعيار حوارًا بين الإمام الشاطبي، ومعاصريه من علماء «فاس»، و«إفريقية»[٩] في مسألة.

كما كتب الإمام الشاطبي في مسألة «مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب»، وإلى بلاد

(١) لم أقف على اسم مؤلفها.
(٢) مقدمة فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق، وتقديم: أبو الأجفان، ص: ٨٧.
(٣) سيأتي ضمن شيوخ الشاطبي.
(٤) نفس الشيء.
(٥) سيأتي ضمن شيوخ الشاطبي.
(٦) هو محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفزي الرندي، من أهل «رندة»، ت: ٧٩٢ هـ.
(٧) نيل الابتهاج، ص٤٨.
(٨) المعيار، ٣٦٤/٦.
(٩) انظر: المعيار، ٣٨٧/٦، وما بعدها.

إفريقية؛ لإشكال عرض فيها من وجهين[1]، ويذكر الشاطبي نفسه ما تذاكر به مع بعض شيوخ العصر؛ أحدهما: أنه كتب إلى «بعض شيوخ المغرب، في فصل يتضمن (ما يجب على طالب الآخرة النظر فيه، والشغل به) ...»، والثانية: مسألة (الورع بالخروج عن الخلاف)، ولا زلت منذ زمان أستشكله حتى كتبت فيها إلى المغرب، وإلى إفريقية، فلم يأتِ جواب بما يشفي الصدر»[2].

ويقول صاحب المعيار: «سؤال في علم التصوف: كتب به من غرناطة (قاعدة الأندلس) الشيخ العالم العارف المحقق سيدي أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ، للشيخ المحقق العالم الصالح الرباني أبي عبدالله، سيدي محمد بن إبراهيم بن محمد ابن مالك بن إبراهيم بن يحيى بن عباد النفزي الرندي»[3].

وقد كان لفقهاء الأندلس دور كبير في القضاء؛ باعتبار ما لهم من حضار تؤهلهم للبت في النوازل؛ من علم، وورع، وذكاء، وفطانة، وفَهم، وتَأَنٍّ، زيادة على خطة القضاء من أسنى الخطط، وأخطر الأخطار.

وقد اشْتُهِرَتْ في عصر الإمام الشاطبي زُمْرة من القضاة الذين شَرَّفُوا القضاء الأندلسي الإسلامي، وعُرِفُوا فيه بسيرهم الحميدة، وضلاعتهم في الحكم، والفصل بين الناس؛ منهم:

* القاضي أبو تمام غالب بن سيد لونة الخزاعي، رحل أهله إلى غرناطة، وبالضبط بالبيازين، وتقدم الفقيه المذكور شيخًا، وقاضيًا فيهم (ت٧٣٣هـ)[4].

* والشيخ الفقيه أبو جعفر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن فركون[5] (ت: ٧٢٩هـ).

* والقاضي أبو بكر يحيى بن مسعود المحاربي بن علي بن أحمد بن إبراهيم بن

---

(١) الاعتصام، ١٤٦/٢.

(٢) الموافقات، ١٠٢/١، ١٠٣، ١٠٤.

(٣) المعيار، ٢٩٣/١٢.

(٤) تاريخ قضاة الأندلس، ص١٣٦، ١٣٧.

(٥) نفس المصدر السابق، ص١٣٩.

عبدالله بن مسعود المحاربي الغرناطي (ت: ٧٢٧هـ)[١].

* والأستاذ محمد بن يحيى بن أحمد بن محمد بن سعد الأشعري المالقي (ت ٧٤١هـ)[٢].

وقد كتب العلماء في تاريخ هؤلاء القضاة، ودونوا سيرهم، ومآثرهم في مجالسهم القضائية؛ من علم، وحكمة، واجتهاد، وفقه ...؛ منها كتاب: «تاريخ قضاة الأندلس»، لأبي الحسين بن عبدالله بن الحسن النباهي المالكي، وكتاب «اللمحة البدرية»، وغيرهما.

كما اضطلع بعض الفقهاء ببعض الخطط الأخرى غير خطة القضاء؛ كالعدالة، والصلاة، والحسبة، و... إلخ؛ فهذا أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد التغلبي يتولى إمامة غرناطة، وخطابة الجامع، وهذا أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن سعد الأنصاري الشهير بالحفَّار، كان إمام أهل غرناطة، ومحدثيها، ومفتيها.

والإمام الشاطبي، أُسْنِدَتْ إليه خطة الخطابة، والولاية، ومثل هؤلاء كثير.

وأما دور الفقهاء في نشر العلم، وتدوينه، فكان بارزًا؛ ساعدهم على ذلك وجود مؤسستين علميتين، تبثان الإشعاع العلمي: الجامع الأعظم، والمدرسة البصرية، وقد تولى التدريس بالأولى: أبو بكر أحمد بن جزي، وأبو سعيد فرج بن لب، وغيرهما كثير، وأما الثانية، فنجد من بين مدرسيها: أبا جعفر أحمد بن خاتمة (ت: ٧٧٠هـ)، وأبا إسحاق إبراهيم بن فتوح (ت: ٨٦٧هـ)، ولعل الحديث عن العلوم التي تلقاها الإمام الشاطبي، وأهم شيوخه، وتلامذته ـ كما سيأتي ـ كفيل بإبراز هذه المسألة.

وهكذا أسهم العلماء عامة، والفقهاء على وجه الخصوص، في بناء الحركة العلمية، وازدهارها في غرناطة، وغيرها، بناءً قام على أساسين كبيرين:

١ـ **المَنْهَجِ النَّظَرِيّ**: ويتمثل في التأليف، والمراسلة، والتدوين، وسائر الوسائل الأخرى، التي جمعوا بها ما تلقوه من علوم، وما توصلوا إليه من فهوم.

---

(١) نفس المصدر السابق، ص١٣٩، ١٤٠.

(٢) تاريخ قضاة الأندلس، ص١٤١، ١٤٧.

٢ـ **المَنْهَجُ التَّطْبِيقِيُّ**: ويتمثل فيما تقلدوه من أعمال، وخطط؛ مثل خطة القضاء، والإفتاء، والحسبة، والولاية، والصلاة، والعدالة، وغيرها من الأعمال الأخرى، التي أسهموا فيها عمليًّا بسلوكهم، ومواقفهم، وتدخلاتهم الفعلية، في تطوير المستوى العلمي لبلادهم، خصوصًا ما يتعلق بالعلوم الشرعية.

وهذا إلى جانب مهمة التدريس التي كانوا يمارسونها كلهم بوسيلة أو بأخرى.

لذلك لا غرابة أن تزدهر الحركة الفقهية في هذه الفترة المتأخرة من تاريخ غرناطة؛ إذ لا ننسى أن كثرة الفتاوى، والمسائل الفقهية، والنوازل، والمشاكل الحياتية، كانت تعرض على الفقهاء؛ مفتين، وقضاة، ومحتسبين، وولاة، وعدولًا، كل ذلك كان يحتاج إلى تعميق الحركة الاستنباطية، وتنشيط الاجتهاد، وتوسيع مجالاته؛ من أجل استيعاب ذلك السيل من قضايا المجتمع الغرناطي، الذي كان يزيد من كثرته تعقيد الحياة الاجتماعية؛ تبعًا للتوسع العميق الهائل في المجال الاقتصادي، والحضاري.

لذلك لا بد من أن تعرف الحركة الفقهية ازدهارًا ملموسًا، وتوسيعًا واضحًا على يد الفقهاء.

ومن مشاهير فقهاء هذه الفترة الذين كان لهم دور كبير في الحفاظ على تعميق البحث الفقهي، وجعله مسايرًا للحياة، ومستوعبًا لأحداثها، ومستجداتها الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها:

ـ أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري[1]، مدرس «المدونة الكبرى»، وغيرها.

ـ وأبو عبدالله محمد بن أحمد المقري (الجد)[2]، المدرس بالجامع الأعظم الذي سمع منه الإمام الشاطبي كتاب «القواعد الفقهية».

ـ والإمام أبو عبدالله بن أحمد الشريف التلمساني العلويني الحسيني (ت: ٧٧١هـ)[3]، شيخ الشاطبي، صاحب كتاب: «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول».

---

(١) سيأتي الحديث عنه ضمن شيوخ الإمام الشاطبي

(٢) نفس الشيء.

(٣) كذلك

والإمام شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مرروق الخطيب التلمساني. سمع منه الإمام الشاطبي جميع «موطإ مالك بن أنس»، برواية يحيى بن يحيى، وذلك بالمدرسة البصرية بالحضرة العلية بقراءة الخطيب المذكور، وأجاز إجازة عامة بشرطها(١).

وللإمام الشاطبي بحث عظيم مع الإمامين: القباب، وابن عرفة، في مسألة (مراعاة الخلاف في المذهب)(٢).

وكتاب: «الموافقات» للإمام الشاطبي خير ما يُستدل به في خدمة الفقه المالكي، وأصوله، ريادة على بعض شيوخه؛ كالتلمساني، وبعض تلامذته؛ كأبي بكر بن عاصم.

* * * * *

(١) برنامج المجاري، ص. ١١٩
(٢) النيل، ص٤٨

المبحث الثاني

حياته

بعد أن اتضحت لنا الصورة العامة لعصر الشاطبي، ولو بإيجاز، ومحيطه الكبير الذي عاش فيه، أنتقل الآن إلى حياته الخاصة، من ميلاده إلى وفاته، في الفقرات الآتية:

اسمُهُ، وَنَسَبُهُ:

هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، «الإمام العلامة الشهير، نسيج وحده، وفريد عصره»(١).

وبمثل هذه التحلية وصفه مترجموه اللاحقون؛ كالتنبكتي(٢)، والأستاذ الحجوي(٣)، وغيرهم.

مَوْلِدُهُ:

لم يذكر أحد ممن ترجموا له زمان ولادته، ولا مكانها، اللهم إلا من الأستاذ أبي الأجفان الذي حدد سنة ولادته بما قبل سنة ٧٢٠هـ، في حين لم يتعرض لمحل ولادته؛ حيث قال: «وبغرناطة نشأ الشاطبي، وترعرع»(٤).

ويُعْرَفُ الإمام الشاطبي بالشاطبي(٥)، والغرناطي(٦)، فَلِمَ يُنْسَبُ إليهما؟

---

(١) برنامج المجاري، ص: ١١٦.

(٢) نيل الابتهاج، ص: ٤٦.

(٣) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ٢/٢٤٨.

(٤) مقدمة فتاوى الإمام الشاطبي، ص: ٣٢.

(٥) شاطبة تقع جنوب غرب بلنسية، قريبًا من البحر الأبيض المتوسط.

(٦) يقال: غرناطة، ويقال: إغرناطة، وكلاهما أعجمي؛ وهي مدينة كُورَة إلبيرة، فبينهما فرسخان، وثلثا فرسخ، تقع على الضفة اليمنى لنهر «شنيل»، أحد فروع الوادي الكبير، ويخترقها فرعه المسمى: نهر دارّ، «أو نهر هدارة، أو حدارة»، ويلتقي به عند جنوب غرناطة، وتشرف غرناطة على الجنوب الغربي على بسيط شاسع أخضر؛ «الإحاطة: ٩١/١؛ نهاية الأندلس، ص١٥٠».

وعلى أي، فالذي يبدو أنه وُلِدَ بغرناطة؛ لأنه لم يذكر مترجموه أنه عاش خارج غرناطة، أو رحل رحلة، ولو إلى الحج، وهي الرحلة المعتادة للعلماء؛ مما يوضح أن إمامنا لازم غرناطة حتى مات سنة ٧٩٠هـ[١].

طَلَبُهُ لِلْعِلْمِ، وَشُيُوخُهُ:

لقد عكف الإمام الشاطبي على العلم، والتحصيل منذ صباه، وتعاطى علوم الوسائل[٢]، وعلوم المقاصد[٣]، حتى سبر أغوار مقاصد الشريعة، وأدرك أسرارها، وأهمُّ العلوم التي تلقاها:

- **الْعَرَبِيَّةُ، وَأَدَوَاتُهَا:** تفقه الإمام الشاطبي في العربية على يد أبي عبدالله محمد بن الفخَّار البيري، والإمام الشريف رئيس العلوم اللسانية أبي القاسم السبتي، والحاج العلامة الرُّحلة أبي جعفر الشقوري[٤]، بغرناطة، ونقل فوائد نحوية[٥].

- **أُصُولُ الْفِقْهِ:** كان أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقري (الجد)، يلقي دروسه بالجامع الأعظم بمحضر علماء، وطلبة غرناطة، وكان الإمام الشاطبي يحضر هذه الدروس[٦].

ومن مؤلفات المقري: حاشية على مختصر ابن الحاجب.

ولأبي عبدالله محمد بن أحمد الشريف التلمساني العلويني الحسني شيخ الشاطبي، تأليف في الأصول على مذهب مالك مشهور، هو «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول»[٧].

---

(١) درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس؛ أحمد بن محمد المكناسي، الشهير بابن القاضي، جـ١/١٨٢.

(٢) أعني بها العلوم الآلية التي تدرس باعتبارها وسائل لتحصيل علوم أخرى غائية؛ «وهي العلوم الشرعية»؛ ويدخل في العلوم الآلية: علم النحو، والصرف، والبلاغة، والأصول، وغيرها.

(٣) المراد بعلوم المقاصد: ما سميته سابقًا بالعلوم الغائية؛ وهي العلوم الشرعية التي تدرس لذاتها.

(٤) النيل، ص٤٧.

(٥) الإفادات والإنشادات، ص٩٣.

(٦) نفس المصدر السابق، ص١٢٦.

(٧) شجرة النور الزكية، ص٢٣٤.

وقرأ على أبي منصور بن علي بن عبدالله الزواوي «مختصر السول والأمل في علمي الأصول والجدل»، للإمام أبي عمرو بن الحاجب، من أول مبادئ اللغة إلى آخره بلفظه، إلا يسيرًا منه، سمعه بقراءة غيره، وكل ذلك قراءة تفقه، ونظر، وأجازه إجازة عامة بشرطها[١]. وتجدر الإشارة هنا إلى ما عدده الدكتور/ عمر الجيدي من مؤلفات في أصول الفقه في القرن الثامن الهجري[٢].

ـ **الفِقْهُ**: درس الإمام الشاطبي عن المقري (الجد) بعضًا من كتاب «القواعد الفقهية»[٣]، وقد سمع جميع «موطإ مالك بن أنس»، برواية يحيى بن يحيى، وذلك بالمدرسة النصرية الحضرة العلية، بقراءة الخطيب شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد بن مرزوق الخطيب التلمساني[٤]، كما تباحث مع أبي العباس أحمد بن عبدالرحمن القباب (٧٧٨ أو ٧٧٩هـ) في مسألة مراعاة الخلاف[٥].

ـ **الحَدِيثُ**: كما سمع «الجامع الصحيح» للإمام أبي عبدالله البخاري، بقراءة الخطيب أبي عبدالله الحفار، إلا ثلاثة مواضع؛ فإنها فاتته[٦]، وسلسل عن أبي القاسم ابن البنا بعض أحاديث[٧]، وغيرها من العلوم؛ لأن ما ذكرته هو حسب ما تجمع لي.

ـ **شُيُوخُهُ**: فرق الأستاذ أبو الأجفان بين شيوخه الغرناطيين، وشيوخه الوافدين على غرناطة، وهذا التمييز له أهميته من جهة معرفة العلماء الذين قصدوا غرناطة، بالإضافة إلى التأكيد على أن الشاطبي لم يدرس خارج غرناطة[٨].

---

(١) برنامج المجاري، ص١١٩.

(٢) انظر: محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، للدكتور/ عمر الجيدي، ص٧٥، ٧٦.

(٣) الإفادات والإنشادات، ص: ٨١.

(٤) برنامج المجاري، ص١١٩.

(٥) شجرة النور الزكية، ص٢٣٥.

(٦) برنامج المجاري، ص١١٩.

(٧) الإفادات والإنشادات، ص٩٢.

(٨) من حسن حظ الشاطبي أنه رغم عدم رحلته في طلب العلم، فقد التقى بعلماء من مختلف الجهات الأندلسية؛ بسبب وفودهم على غرناطة.

فَمِنْ شُيُوخِهِ الغِرْنَاطِيِّينَ:

١ـ أبو عبدالله الفخَّار البيري، الذي قرأ عليه الإمام الشاطبي بالقراءات السبع، في سبع ختمات[١]؛ لكونه حسن القراءة، وتفقه عليه في العربية[٢]، وقد لازمه إلى أن مات[٣] سنة ٧٥٤هـ[٤].

٢ـ أبو جعفر أحمد بن آدم الشقوري، قال عنه صاحب النيل: «والحاج العلامة الرحلة الخطيب أبو جعفر الشقوري»[٥].

٣ـ أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب التغلبي: إمام غرناطة، ومفتيها، وعالمها المشهور (ت ٧٨٢هـ)[٦].

٤ـ أبو عبدالله محمد بن علي بن أحمد بن محمد البلنسي (ت: ٧٥٢هـ)[٧].

وَمِنْ شُيُوخِهِ الوَافِدِينَ عَلَى غِرْنَاطَةَ:

١ـ أبو عبدالله محمد بن أبي الحجاج يوسف بن عبدالله بن محمد اليحصبي المعروف باللوشي (ت: ٧٥٢هـ)[٨].

٢ـ أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني الشهير بالمقري (الجد) (ت: ٧٥٦)[٩].

٣ـ القاضي محمد بن أحمد الشريف الحسني السبتي (ت: ٧٦٠هـ أو ٧٦١هـ)[١٠].

---

(١) برنامج المجاري، ص١١٩.
(٢) النيل، ص٤٧.
(٣) نفس المصدر السابق، ص٤٧.
(٤) شجرة النور الزكية، ص٢٢٩.
(٥) النيل، ص٤٧.
(٦) نفس المصدر السابق، ص٢٢٠.
(٧) درة الحجال في غرة أسماء الرجال، لابن القاضي: ٢/٢٧٦.
(٨) الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين، ٢/٢٦٩، وما بعدها.
(٩) شجرة النور الزكية، ص٢٣٢.
(١٠) شجرة النور الزكية، ص: ٢٣٣.

٤ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد الشريف التلمساني العلويني الحسني (ت: ٧٧١هـ)[١].

٥ـ أبو علي منصور بن علي بن عبدالله الزواوي: كان بالحياة سنة: ٧٧٠هـ[٢].

٦ـ شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن مرزوق الخطيب التلمساني (ت: ٧٨١هـ بالقاهرة)[٣].

٧ـ أبو جعفر أحمد بن الحسن بن علي بن الزيات الكلاعي (ت: ٧٢٨هـ)[٤].

وهناك أعلام من فقهاء الأندلس، وأدبائها، استفاد منهم الشاطبي؛ من هؤلاء:

١ـ أبو العباس القباب.

٢ـ أبو عبدالله محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن سعد الأنصاري الشهير بالحفَّار (ت: ٨١١هـ)[٥].

٣ـ أبو الحجاج يوسف بن علي السدوري المكناسي (ت: ٧٨١هـ)[٦].

٤ـ أبو عبدالله الشقوري.

٥ـ أبو البقاء خالد بن عيسى بن أحمد البلوي.

٦ـ أبو إسحاق إبراهيم بن الحاج النميري الغرناطي.

٧ـ أبو الحسن علي الكحيلي.

٨ـ أبو جعفر أحمد بن الراوية.

وَمِنْ تَلَامِذَتِهِ:

١ـ أبو يحيى محمد بن عاصم: عالم، وإمام عمدة خطيب بليغ، وكاتب أديب[٧]؛

---

(١) نفس المصدر السابق، ص:٢٣٤.

(٢) نفس المصدر السابق، ص:٢٣٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص: ٢٣٦.

(٤) الإحاطة: ٢٨٧/١، وما بعدها.

(٥) النيل، ص٢٨٢.

(٦) در الحجال، ٣٥٢/٣.

(٧) شجرة النور الزكية، ص٢٤٧.

فُقِدَ في جهاد العدو في المحرم (٨١٣هـ).

٢ـ أخوه أبو بكر محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي: قاضي الجماعة الأصولي المحدث المحقق المتفنن في علوم شتى، المفتي[١]، صاحب: «تحفة الحكام» الشهيرة (ت: ٨٢٩هـ)[٢].

٣ـ أبو عبدالله محمد البياني[٣].

٤ـ أبو جعفر أحمد القصَّار الأندلسي، الذي كان يطالعه الإمام الشاطبي ببعض المسائل حين تصنيفه «الموافقات»، ويباحثه فيها، وبعد ذلك يضعه في الكتاب[٤].

٥ـ أبو عبدالله المجاري: الذي سمع بعض «الموافقات» عن الشاطبي، وعرض عليه ألفية ابن مالك[٥].

٦ـ علي بن محمد بن سمعت الأندلسي الغرناطي.

مُؤَلَّفَاتُهُ:

١ـ كتاب الموافقات.

٢ـ الاعتصام.

٣ـ شرح جليل على الخلاصة في النحو، يقع في أربعة أسفار كبار، قال عنه أحمد بابا التنبكتي: «لم يُؤَلَّفْ عليها مثله: بحثًا، وتحقيقًا، فيما أعلم»[٦].

٤ـ وكتاب «المجالس»: وهو شرح لكتاب «البيع» من «صحيح البخاري»، قال عنه التنبكتي: «فيه من الفوائد، والتحقيقات، ما لا يعلمه إلا اللَّه»[٧]؛ فهو كتاب فقه، أو

(١) نفس المصدر السابق، ص٢٤٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٤٧.

(٣) النيل، ص٣٠٨.

(٤) النيل، ص٧٦.

(٥) برنامج المجاري، ص: ١١٧، ١١٨.

(٦) النيل، ص٤٨.

(٧) نفس المصدر السابق، ص٤٨.

تطبيق فقهي.

٥- شرح رجز ابن مالك في النحو[١].

٦- عنوان الاتفاق في علم الاشقاق[٢].

٧- أصول النحو[٣].

٨- الإفادات، والإنشادات، حققه، وقدم له الأستاذ/ أبو الأجفان، وصدرت الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

وأعود إلى «الاعتصام»، و«الموافقات».

الِاعْتِصَامُ:

في جزأين؛ وهو في البدع، والمحدثات، عالج موضوعه بمنهاج علمي، وقد صدره بمقدمة في غربة الإسلام، وحديث: «بَدَأَ الْإِسْلَامُ غَرِيبًا»[٤]، وقد عَرَّفَ فيه البدع، وتكلم فيه عن أقسامها، وأحكامها، والفرق بينها، وبين المصالح المرسلة، والاستحسان، موضحًا سبب افتراق فرقة المبتدعة عن جماعة المسلمين؛ ليخلص في الأخير إلى الحديث عن الصراط المستقيم الذي انحرفت عنه المبتدعة.

وقد قدم له الشيخ/ محمد رشيد رضا - منشئ المنار - في طبعة المنار، بعناية دار الكتاب المصرية، سنة ١٣٣١هـ - ١٩٣١م[٥]، وذكر أنه لم يتم[٦].

الْمُوَافَقَاتُ:

هو الكتاب الشهير للإمام الشاطبي، قال في مقدمته: «ولأجل ما أودع فيه من

(١) وقد ذكر أبو الأجفان بأن مركز البحوث بجامعة أم القرى يقوم بتحقيق هذا الشرح، ونشره؛ مقدمة فتاوى الإمام الشاطبي، ص٤٤.

(٢) النيل، ص٤٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٤٨.

(٤) خرجه مسلم، والترمذي في كتاب «الإيمان»، وابن ماجة في كتاب «الفتن»، والدارمي في كتاب «الرقاق»، وأحمد بن حنبل.

(٥) معجم المطبوعات العربية والمعربة، إلياس سركيس، ص: ١٠٩١.

(٦) الاعتصام، ١/٤، ٥.

الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنيفية سميته بعنوان: «التعريف بأسرار التكليف»، ثم سماه «الموافقات»؛ بناءً على رؤيا رآها أحد شيوخه الذين أحلهم منه محل الوفادة»[١].

وينحصر كتاب «الموافقات» في خمسة أقسام:

القسم الأول: في المقدمات العلمية المحتاج إليها في تمهيد المقصود.

القسم الثاني: في الأحكام بما يتعلق بها؛ من حيث قصورها، والحكم بها، أو عليها، كانت من خطاب الوضع، أو من خطاب التكليف[٢].

القسم الثالث: في المقاصد الشرعية في الشريعة، وما يتعلق بها من الأحكام.

القسم الرابع: في حصر الأدلة الشرعية، وبيان ما ينضاف إلى ذلك فيها على الجملة، وعلى التفصيل، وذكر مأخذها، وعلى أي وجه يحكم بها على أفعال المكلفين.

القسم الخامس: في أحكام الاجتهاد، والتقليد، والمتصفين بكل واحد منهما، وما يتعلق بذلك من التعارض، والترجيح، والسؤال، والجواب في كل قسم من هذه الأقسام، مسائل، وتمهيدات، وأطراف، وتفصيلات، يتقرر بها الغرض المطلوب، ويقرب بسببها تحصيله للقلوب»[٣].

وكتاب: «الموافقات» لقي عناية فائقة، وخصوصًا في عصرنا هذا، وما زال شأنه يعلو يومًا بعد يوم.

فقديمًا قام تلميذه أبو بكر بن عاصم بتلخيصه، وسمى تلخيصه: «المنى في اختصار الموافقات»، وقام تلميذ آخر له من بلدة وادي «آش» بنظمه، وسمى منظومته «نيل المنى من الموافقات»[٤]، كما نظمها عام ١٣٠٦هـ ماء العينين ابن شيخه الشيخ محمد

---

(١) الموافقات، ١/٢٤.

(٢) والقسمان معًا يدمجان في الجزء الأول من الكتاب مطبوعًا، والقسم الثالث هو الجزء الثاني، وهكذا.

(٣) الموافقات، ١/٢٣، ٢٤.

(٤) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي، ص٤٧، قال أبو الأجفان: إن هذه المنظومة توجد منها نسخة خطية بمكتبة دير الإسكريال بأسبانيا، رقمها: ١١٦٤.

فاضل بن مامين، ثم شرح هذا النظم بعدما طُلِبَ منه ذلك[١]، وسماه «المرافق على الموافق»، والطبعة التي بين يدي لمطبعة أحمد يمني بفاس سنة ١٣٢٤هـ.

وقد قال أحمد بابا التنبكتي عنه: «كتاب: «الموافقات» في أصول الفقه كتاب جليل القدر جدًّا، لا نظير له يدل على إمامته، وبُعْدِ شأوه في العلوم، سيما علم الأصول، قال الإمام الحميد بن مرزوق: «كتاب: «الموافقات» المذكور من أقبل الكتب» »[٢].

ويقول الأستاذ عبدالمتعال الصعيدي عنه: «ولما وضع الشاطبي كتاب «الموافقات»، سلك في هذا العلم مسلكًا جديدًا، وأبى أن يدور فيما دار فيه من قبله، ومن عاصره»[٣].

* * * * *

(١) المرافق على الموافق، ماء العينين بن الشيخ سيدي محمد فاضل، ص: ٣.
(٢) النيل، ص٤٨.
(٣) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، ص: ٣٠٨.

المَبحَثُ الثَّالِثُ
مَكَانَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ

الحق أن أبا إسحاق الشاطبي يعتبر من كبار أئمة العلم، والفقه في القرن الثامن الهجري، يشهد له بذلك أمران كبيران لهما قيمتهما، ووزنهما في مجال تقويم شخصية الشاطبي العلمية؛ وهما:

١ـ شهادات العلماء فيه.

٢ـ كتبه، وما وصلنا من آثاره في الفقه، وغيره من العلوم الشرعية.

أما شهادات العلماء فيه، واعترافهم بعلمه، وسبقه فيه، وفضله، فيمكن تصنيفها على الشكل الآتي:

أ ـ شَهَادَاتُ شُيُوخِهِ: القولية منها، والحالية، ومما يدخل في ذلك إجازات شيوخه، له في كثير من العلوم الشرعية، فقد أجازه الشيخ الخطيب المقرئ الحسيب، أبو عبدالله محمد بن يوسف اليحصبي اللوشي، استجازه، فأجازه إجازة عامة[١]، كما أجازه أبو عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقري (الجد)، بجميع ثلاثيات البخاري[٢]، كما أجازه أبو علي منصور بن علي بن عبدالله الزواوي، إجازة عامة[٣]، وغيرهم من الشيوخ، وأكثر من ذلك أن نبوغ الإمام الشاطبي، وتفتحه العقلي، والفكري، كان مبكرًا؛ حيث ظهرت بوادره على يد بعض شيوخه، من ذلك أنه خلال مراحله الأولى لطلب العلم، كان يفاجئ بعض شيوخه بأسئلة دقيقة، تدل على فكر ثاقب ناضج؛ كما وقع له مع أستاذه ابن الفخار؛ حيث سأله عن الزمان المضاف إلى «إِنْ»، رغم حداثة سنه؛ فتعجب أستاذه، وشيخه من هذا السؤال[٤].

---

(١) برنامج المجاري، ص١١٩.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٢٠.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١١٩.

(٤) انظر: الإفادات والإنشادات؛ الإفادة، ص٦٧، ص١٤٣، ١٤٤.

ومن مظاهر هذا النضج المبكر - أيضًا -، أن شيخه ابن زمرك انتدبه إلى امتحان الفكر؛ لمطلب أمداح شعرية؛ لكتاب: «الشفاء» ليجعل ذلك في مقدمة شرح الخطيب المحدث البليغ أبي عبدالله بن مرزوق، في شرح كتاب: «الشفاء» للقاضي عياض، فاستجاب الإمام الشاطبي لشيخه[١].

ب - شَهَادَاتُ أَقْرَانِهِ: فقد قال فيه أحد المستفتين: «كنت ... فبلغني عنكم... فلكم الفضل في الإفادة»[٢]، وهذا اعتراف للإمام الشاطبي بالفضل، والمكانة العلمية.

ويدخل في ذلك مراسلة العلماء له من مختلف البلدان الإسلامية؛ مثل مراسلة ابن عباد، التي رد فيها عن سؤال أبي إسحاق الشاطبي المتعلق بالشيخ، والسلوك[٣]، كما أن فتاوى الإمام الشاطبي التي جمعها أبو الأجفان كفيلة بإبراز شخصية الإمام الشاطبي العلمية، والدينية، وكانوا في مراسلتهم يسألونه عن أمور علمية، أو يستفتونه في نوازل فقهية، أو يطلبون منه تحرير بعض ما أشكل عليهم من القضايا المختلفة ....، وكل ذلك ينطق بلسان الحال عن اعترافهم، وشهادتهم له بمكانته العلمية، وإمامته في العلم، والفقه.

ج - شَهَادَاتُ تَلَامِذَتِهِ: فقد وصفه تلميذه المجاري بأنه: «الشيخ الإمام العلامة الشهير، نسيج وحده، وفريد عصره، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي»[٤].

د - شَهَادَاتُ مَنْ بَعْدَهُ: وقد توالت شهادات العلماء في الإمام الشاطبي بعلمه، وفقهه، وصلاحه إلى الآن.

فقد قال عنه صاحب: «شجرة النور الزكية»: «العلامة المؤلف المحقق النظَّار، أحد الجهابذة الأخيار»[٥]، وقال عنه أحمد بابا التنبكتي: «الإمام العلامة المحقق القدوة

---

(١) انظر: الإفادات والإنشادات؛ إنشادة: ٧٤، ص١٥٠، ١٥١، ١٥٢.
(٢) المعيار، الونشريسي، ٥/٢١٩.
(٣) المعيار، ١٢/٢٩٣.
(٤) برنامج المجاري، لأبي عبدالله المجاري الأندلسي، ص: ١١٦.
(٥) شجرة النور الزكية، ص: ٢٣١.

الحافظ الجليل المجتهد، كان أصوليًا، مفسرًا، فقيهًا، محدثًا، لغويًا، بيانيًا، نظَّارًا، ورعًا، صالحًا، زاهدًا، سنيًا، إمامًا، مطلقًا، باحثًا، مدققًا، جدليًا، بارعًا في العلوم، من أفراد العلوم المحققين الأثبات، وأكابر الأئمة المتقنين الثقات، له القدم الراسخ، والإمامة العظمى في الفنون: فقهًا، وأصولًا، وتفسيرًا، وحديثًا، وعربيةً، وغيرها، مع التحري، والتحقيق، له قدم راسخ من الصلاح، والعفة، والتحري، والورع»[(١)].

واعتبره الصعيدي من المجتهدين المجددين في المئة الثامنة، وأشاد بكتابه: «الموافقات»، وخصوصًا الجانب المتعلق منه بالمقاصد؛ لأنه به «يكون للشاطبي ذلك الفضل الكبير بعد الإمام الشافعي؛ لأنه سبق هذا العصر الحديث بمراعاة ما يسمى فيه روح الشريعة، أو روح القانون؛ وهذا باهتمامه بمقاصد الشريعة ذلك الاهتمام، وسلوكه في علم أصول الفقه ذلك المسلك السابق، وخروجه عن الجمود الذي وقف به عند الحد الذي وضعه الشافعي»[(٢)].

وصنفه الشيخ محمد رشيد رضا ـ أيضًا ـ ضمن المجددين في إطار الإصلاح الديني في القطر الأندلسي[(٣)]، وقال عنه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «الرجل الفذ، الذي أفرد هذا الفن (مقاصد الشريعة) بالتدوين، هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي»[(٤)].

وأما الأستاذ علال الفاسي، فقال: «هذا كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، أضعه اليوم بين يدي قرائي الأفاضل، وأنا واثق من أنه سيسد فراغًا [في] المكتبة العربية؛ لأن الذين تعاقبوا على كتاب المقاصد الشرعية لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي ـ رحمه الله ـ في كتاب: «الموافقات»، أو لم يبلغوا ما إليه قصد، وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذًا للمقاصد بمعناها الحرفي»[(٥)].

---

(١) نيل الابتهاج، ص:٤٦، ٤٧.

(٢) المجددون في الاسلام، عبدالمتعال الصعيدي، ص: ٣٠٨.

(٣) انظر: مقدمة تاريخ محمد عبده، لمحمد رشيد رضا، الجزء الأول.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص: ٨.

(٥) نيل الابتهاج، ص: ٤٦، ٤٧.

ولا شك أن هذه الآراء المذكورة تؤكد مدى شهرة الرجل، وتمكنه من علوم الشريعة الإسلامية، ورسوخ قدمه في علم أصول الفقه على الخصوص، وبراعته فيه، فضلًا عن كونه فقيهًا مالكيًا كبيرًا، عمل على خدمة الفقه المالكي، وتجديده، وجعله مسايرًا لقضايا عصره، ومستوعبًا لتطورات زمانه السياسية، والاقتصادية(١).

وإلى جانب هذه الشهادات، والأقوال المأثورة فيه عمن جاء بعده من أجيال العلماء، الذين اغترفوا من علمه، نستطيع أن نلمس ظاهرة أخرى، هي أصدق شهادة على مكانة الشاطبي، ونفوذه العلمي، من شهادة الألسنة؛ تلك هي شهادة الحال المتمثلة في تأثر هؤلاء الذين جاءوا بعد الشاطبي، واقتبسوا من علمه، واستفادوا، على وجه الخصوص، من موافقاته، واعتصامه، وبثُّوا النقول منها في مؤلفاتهم الفقهية، والأصولية؛ فلا تكاد تجد كتابًا ذا بال في الفقه، وأصوله، إلا وللإمام الشاطبي فيه وجود، وأثر.

أما كتبه، فقد سبقت بعض الإشارات إلى قيمتها العلمية، وغزير فائدتها، وما كشفت فيه من براعة الشاطبي، ورسوخ قدمه في الفقه المالكي، وأصوله، إلى رتبة اجتهاده فيه، مع ما لمسناه فيها من آثار التجديد في معالجة مباحثها، وقضاياها. كذلك، فإن هذا الذي نلمسه فيها من مظاهر تعميق البحث الفقهي عند الشاطبي، وتوسيع أساليب الاستنباط، والاجتهاد، والتنظير لأصول الفقه المالكي، وقواعده، كل ذلك يُعْتَبَرُ - بحقٍّ - شاهدًا آخر يشهد له شهادة حالية دلالية، على مكانته العلمية، وغزارة فَهمه، ودرجة اجتهاده، وتجديده، واستيعابه للبحث الفقهي، سواء من ذلك كتبه التي وصلتنا، وعلى رأسها كتاباه العظيمان: «الموافقات»، و«الاعتصام»، أو ما جُمِعَ من فتاواه المأثورة عنه، وأجوبته التي أجاب بها العلماء، والعامة.

وهو أصولي كبير؛ وخير دليل على ذلك هو كتاب: «الموافقات»، الذي أطبقت شهرته الآفاق، بل هو مفخرة من مفاخر التراث الإسلامي إلى اليوم، قال عنه الشيخ عبدالله دراز: «فهو - وإن كان كجزء من وسيلة الاستنباط يُعْرَفُ به كيف استنبط

(١) انظر: فتاوى الإمام الشاطبي؛ كالفتوى ٢١، الواردة في الفتاوى التي جمعها أبو الأجفان، والمتعلّقة بالاضطرار إلى التبادل التجاري مع العدو الآسباني، وهي قضية استفتي فيها الإمام الشاطبي.

المجتهدون ـ أيضًا ـ، إلا أنه في ذاته فقه في الدين، وعلم بنظام الشريعة، ووقوف على أسس التشريع، فإن لم نَصِلْ منه إلى الاتصاف بصفة الاجتهاد، والقدرة على الاستنباط، فإنا نصل منه إلى معرفة مقاصد الشارع، وسر أحكام الشريعة، وإنه لهدى تسكن إليه النفوس، وإنه لنور يشرق في نواحي قلب المؤمن، يدفع عنه الحيرة، ويطرد ما لم يلمّ به من الخواطر، ويجمع ما زاغ من المدارك، فلله ما أفاد الشريعة الإسلامية هذا الإمام ﷺ»(١).

والإمام الشاطبي يتميز عن غيره من العلماء في كتاباته الأصولية، ذلك أننا نلمس في هذه الكتابة ـ خصوصًا في «الموافقات» ـ تجديدًا، واضحًا في قضايا علم الأصول، ومسائله، وتطويرًا في مباحثه، وفروعه، فهو يكتب في الأصول انطلاقًا من معطيات عصره، وحاجاته، وظروفه، وملابساته، ومستجداته... محاولاً في ذلك كله النهوض بهذا العلم إلى حد أن يستوعب كل هذه الحاجات، والمعطيات، وأن يواكب هذه الظروف، والملابسات.

فالشاطبي يكتب في علم الأصول على أساس أنه العلم الذي بواسطته نستطيع أن نستنبط الأحكام الشرعية لكل النوازل، والقضايا التي نعيشها، على شرط أن يكون ذلك مستقًى من مظانّه المعترف بها شرعًا؛ وهذا يقتضي أن يبتدئَ المؤلف من حيث انتهى إليه غيره، لا من حيث بدءوا به، وإلا سيكون العمل تكرارًا، واجترارًا؛ مما يؤكد سلامة منهجه في البحث، وريادته فيه.

وبالفعل؛ فقد عزف الشاطبي عن التكرار، والاجترار؛ ذلك لأنه قدم أصول الفقه في «الموافقات» على شكل تقعيد، والتقعيد في علم ما؛ هو أعلى مستوياته التنظيرية، فالفقه لا ينضج، ولا يقوم (لا يتقدم) إلا إذا قُعِّدَ، ثم هو أهم من اهتم بالمقاصد، فأكمل المسيرة التي بدأ معالمها الإمام الجويني، وسار على منواله تلميذه الغزالي، ثم بعده الرازي، ثم ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، ولكنه فتق هذا العلم، وخصَّصَ له مجلدًا بأتمه، وفي هذا المعنى يقول الدكتور/ عمر الجيدي: «الشاطبي توسع في بحث المقاصد بطريقة لم يُسْبَقْ إليها، ولا زوحم عليها، فهو الذي أصّلها، ورسم لها المنهج

(١) الموافقات، الشاطبي: ١/١٠.

النهائي»[١]، بل إن تجديده امتد إلى ميدان الإفتاء، والتأليف، فكثير من فتاوى الإمام الشاطبي كانت تعالج بعض قضايا معاصرة، نجمت في الحضرة الغرناطية؛ فمن ذلك فتواه في مسألة: ما يباح لأهل الأندلس بيعه من أهل الحرب؛ كالسلاح، وغيره؛ لكونهم محتاجين إلى النصارى[٢]، ومنها ـ أيضًا ـ إجابته عن سؤال: خلط الأحباس، والزيادة منها في بعض مراتب المساجد (بالأندلس)[٣].

أما عن سبب فتواه بغير مذهب مالك، فيقول: «لأنها مذاهب لم يُذْكَرْ لنا منها أطراف في مسائل الخلاف، لم نتفقه فيها، ولا رأينا من تفقه فيها، ولا من عرف أصولها، ولا دل معانيها، ولا حصَّل قواعدها التي تُبْتَنَى عليها، فنحن، والعوام فيها سواء»[٤].

تَجْدِيدُهُ فِي التَّأْلِيفِ:

يبدو جليًّا إذا علمنا أن الرجل عاش في عصر غلبت عليه المتون، والشروح، والحواشي، والتقريرات، والتعليقات، وما إلى ذلك من أنواع التأليف، ومعالجة ما جد من القضايا، رغم ذلك كله، ظل مترفعًا عن هذا المستوى الجامد الراكد، متجهًا في كتابته نحو التجديد، والتطوير، سواء من حيث المحتوى، أو من حيث اللغة، والمصطلح العلمي، وفي هذا الصدد يقول الشيخ عبدالله دراز: «إن قلم أبي إسحاق ـ رحمه الله ـ، وإن كان يمشي سويًّا، ويكتب عربيًّا نقيًّا، كما يُشَاهَدُ ذلك في كثير من المباحث التي يخلص فيها المقام لذهنه، وقلمه، فهناك ترى ذهنًا سيالًا، وقلمًا جوالًا، قد تقرأ الصفحة كاملة لا تتعثر في شيء من المفردات، ولا أغراض المركبات، إلا أنه في مواطن الحاجة إلى الاستدلال بموارد الشريعة، والاحتكام إلى الوجوه العقلية، والرجوع إلى المباحث المقررة في العلوم الأخرى، يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنًى يشير إليه، وغرضًا يُعَوِّلُ في سياقه عليه؛ فهو يكتب بعدما أحاط بالسنة،

---

(١) محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، للدكتور عمر الجيدي، ص٧٤.
(٢) انظر هذه الفتوى في فتاوي الإمام الشاطبي، تحت رقم: ٢١، ص: ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧.
(٣) انظر نفس المصدر السابق، تحت رقم: ٣٥، ص: ١٦٥، ١٦٦.
(٤) انظر نفس المصدر السابق تحت رقم: ٤٠، ص: ١٧٦.

وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة، والمتصوفين[١]».

ولقد كان مجددًا في جميع الجوانب؛ لأنه عرف الواقع، والمجتمع، وعاش معه؛ فهو مجتهد مقيد بمذهب إمامه، يستقل بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله، وقواعده، وقد وضحنا سبب عدم خروجه عن مذهب مالك سابقًا؛ لهذا كان الإمام الشاطبي مجتهدًا في المذهب؛ ولذا فإننا لا نعجب إذا ألفيناه فيما كتب يُسَجِّلُ اجتهاداته، ويعتني عناية كبرى بأهم أصول المذهب المالكي، ويحرص على تجلية ذلك، والاحتجاج له في إطار جدل أكاديمي عالٍ، وفلسفة إسلامية بعيدة المدى، يخرج القارئ من خلالها بقناعة تامة، واطمئنان شافٍ، بأن ما يحتج له هو الحق المبين.

كما كان يبث أفكار الإصلاح؛ قصد تربية الأمة الأندلسية، وإرجاعها إلى حقيقة السنة والجماعة؛ لذا نجده يقوم بحملة على المبتدعين، على مستوى الوعظ، والتأليف، والإفتاء.

فكتاب «الاعتصام» خير ما أُلِّفَ في مجال البدع، والمبتدعين، والداعي لتأليفه؛ كما يقول الشاطبي نفسه: «دخلتُ في بعض خطط الجمهور من الخطابة، والإمامة، ونحوها، فلما أردتُ الاستقامة على الطريق، وجدتُ نفسي غريبًا في جمهور أهل الوقت؛ لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد، ولم يكن ذلك بدعًا في الأزمنة المتقدمة؛ فكيف في زماننا هذا؟ فتردد النظر بين أن أتبع السنة، على شرط مخالفة ما اعتاد الناس؛ فلا بد من حصول نحو ما حصل لمخالفي العوائد، لا سيما إذا ادعى أهلها أن ما هم عليه هو السنة لا سواها، إلا أن في ذلك العبء الثقيل ما فيه من الأجر الجزيل، وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة، والسلف الصالح ... فرأيتُ أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئًا»[٢].

---

(١) الموافقات، ١/١١، ١٢.

(٢) الاعتصام، ١/٢٥: ٢٧.

وَعَلَى مُسْتَوَى الإِفْتَاءِ: يسعفنا ما جمعه الأستاذ أبو الأجفان من فتاوى الإمام الشاطبي في «جدول البدع، والعادات»، التي بلغ عددها خمس عشرة فتوى[١]، بالإضافة إلى الوصايا، والتوجيه، والوعظ، كما هو وارد ذلك في فتواه رقم ٤٣ و٤٤، مما جمعه الأستاذ أبو الأجفان من فتاوى.

وهذا ليس بغريب على إمام مجدد محرر للفكر من قيد التقليد، وفَهِمَ الدين على طريقة سلف الأمة، والرجوع ـ في كسب معارفه ـ إلى ينابيعه الأولى.

فالإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ مصلح عظيم، ومجدد حكيم، لولا أن هذا الكتاب (الاعتصام) أُلِّفَ في عصر ضعف العلم، والدين في المسلمين، لكان مبدأ نهضة جديدة لإحياء السنة، وإصلاح شئون الأخلاق، والاجتماع، ولكن المصنف بهذا الكتاب، وبِصِنْوِهِ كتاب: «الموافقات»، الذي لم يسبق إلى مثله سابق ـ أيضًا ـ، من أعظم المجددين في الإسلام، فمثله كمثل الحكيم الاجتماعي: عبدالرحمن بن خلدون، كل منهما جاء بما لم يُسْبَقْ إلى مثله، ولم تنتفع الأمة، كما يجب، بعلمه[٢].

* * * * *

(١) انظر هذه الفتاوى في الكتاب المشار إليه من الصفحة ٤٦ إلى ٦٠.
(٢) الاعتصام، ١/٤.

الفصلُ الثَّاني

القواعدُ الأصوليَّة

* * * * *

المبحث الأول

تَعْرِيفُ الْقَاعِدَةِ الأُصُولِيَّةِ

لتعريف القاعدة الأصولية ينبغي أن نبين معنى القاعدة لغة، واصطلاحًا، ومعنى «الأصولية» في اللغة، والاصطلاح، أما تعريف القاعدة لغة، فأقول:

لِلقَاعِدَةِ فِي اللُّغَةِ مَعَانٍ كَثِيرَةٌ؛ مِنْهَا:

١ـ أصل الأسّ؛ مثل: شرع في بناء أسّ بيته.

والإساس كقولك: «البيت»؛ أي إساسه؛ ومنه قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٦][1].

٢ـ «أساطين البناء: قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تعمده»[2].

٣ـ «أصول السحاب[3]: قالها أبو عبيد: قواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء؛ شُبِّهَتْ بقواعد البناء، قال ذلك في تفسير حديث النبي ﷺ، حين سأل عن سحابة مرت، فقال: «كَيْفَ تَرَوْنَ قَوَاعِدَهَا، وَبَوَاسِقَهَا؟»[4]»[5].

٤ـ رحى قاعدة[6]: يطحن الطاحن بها بالرائد بيده.

٥ـ القاعدة من النساء[7]: كالتي قعدت عن الولد، والحيض، والزوج، والجمع قواعد؛ كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾ [النور: ٦٠].

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة: «قَعَدَ»، وتاج العروس للزبيدي، مادة «قَعَدَ»؛ وكليات أبي البقاء الكفوي، ص٢٩٠، والصحاح، للجوهري، ٣٢٢/١.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، مادة «قَعَدَ»، وتاج العروس للزبيدي، مادة «قَعَدَ».

(٣) نفس المصدرين، والمادة.

(٤) ذكره ابن كثير في تفسيره، ١٧٢/٦.

(٥) لسان العرب، مادة «قَعَدَ»، وتاج العروس، مادة «قَعَدَ».

(٦) نفس المصدرين، والمادة.

(٧) نفس المصدرين، والمادة؛ والقاموس المحيط، للفيروزآبادي، ٣٢٨/١؛ والصحاح، للجوهري، ٥٢٢/١.

قال الزجاج: «هن اللواتي قعدن عن الأزواج»، وقال ابن السكيت: «امرأة قاعدة: إذا قعدت عن المحيض، وإذا أردت القعود قلت: قاعدة[1].

وهذه المعاني، والاستعمالات تؤول كلها إلى معنًى واحد؛ هو الأصل، والأساس، وهذا أمر واضح في الاستعمالات الخمسة الأولى، ويبدو غير واضح في الاستعمال السادس، والحق أن هذا الاستعمال لا يخرج عن الاستعمالات السابقة؛ ذلك أن القعود عن الحيض، والولد، والأزواج، يعني أن المرأة القاعدة لم يعد يشتهيها الرجل، ولم تعد تنجب؛ وفقدان الاشتهاء والإنجاب في المرأة، هو فقدان لقوتها، ووظيفتها الحياتية الحسية العضوية؛ فهي من هذه الناحية قد سكنت، وجمدت، والسكون، والجمود، وانعدام الحركة، هو أبرز معاني الأصل، والأساس، وألصق بماهيته، وحقيقته، إذا نحن انصرفنا إلى إطاره الحسي، الذي هو الأصل؛ لأنه الاستعمال الحقيقي، وأما إطاره المعنوي فإطلاق الأساس، واستعماله فيه إنما هو من قبيل المجاز؛ فمن هنا، إذًا، كان استعمال القواعد بهذا المعنى لا يخرج عن حقيقة الأساس[2].

وبناءً على ما سبق يتبين أن المعنى اللغوي العام للقاعدة هو الأصل، والأساس الذي ينبني عليه غيره.

أَمَّا تَعْرِيفُ القَاعِدَةِ فِي الاِصْطِلَاحِ:

فقد عَرَّفَ العلماء القاعدة بتعريفات كثيرة؛ منها:

١ـ عرفها أبو البقاء الحسيني الكفوي الحنفي بقوله: «والقاعدة اصطلاحًا: قضية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضعها، وتسمى فروعها، واستخراجها منها، تفريعًا؛ كقولنا: كل إجماع حق»[3].

٢ـ وعرَّفها الشريف الجرجاني بأنها: «قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها»[4].

٣ـ وعرَّفها التهانوي بأنها: «أمر كلي منطبق على جميع جزئياته، عند تعرف

(١) تاج العروس الزبيدي، مادة قعد.

(٢) نظرية التقعيد الفقهي، وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور/ محمد الروكي، ص ٣٨، ٣٩.

(٣) كليات أبي البقاء الكفوي، ص:٢٩٠.

(٤) التعريفات، للشريف الجرجاني، ص: ١٧١.

أحكامها منه»[١].

٤ـ وعرَّفها الفيومي بأنها: «الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته»[٢].

٥ـ وعرَّفها العلامة التفتزاني بقوله: «حكم كلي ينطبق على جزئياته، لتعرف أحكامها منه»[٣].

٦ـ وعرَّفها التاج السبكي بقوله: «القاعدة الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منه»[٤].

وهكذا يتضح، من خلال هذه التعاريف، أن القاعدة في الاصطلاح هي: حكم كلي يندرج تحته كل مماثل.

وَأَمَّا مَفْهُومُ الأُصُولِيَّةِ:

فالأصول لغة: جمع أصل، من معانيه: الأصل: أسفل الشيء، يقال قعد في أصل الجبل، وأصل الحائط، وقلع أصل الشجر، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه[٥].

٢ـ الأصل ما يبني عليه غيره؛ كالبأصول[٦].

والأصل في الاصطلاح يُطْلَقُ على عدة معانٍ؛ منها:

١ـ ما ذكره الشريف الجرجاني بأنه: «في الشرع عبارة عما ينبني عليه غيره، ولا ينبني هو على غيره»[٧].

٢ـ وعند أبي البقاء الكفوي: الأصل يُطْلَقُ على: الراجح بالنسبة للمرجوح، وعلى القانون، والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الدليل بالنسبة للمدلول، وعلى

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٥/١١٧٦، ١١٧٧.

(٢) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد المقري الفيومي، ٢/٧٤.

(٣) التلويح على التوضيح، ١/٢٠.

(٤) المواهب السنية، ص٢٨.

(٥) تاج العروس، للزبيدي، مادة «أَصَلَ»، لسان العرب، مادة «أَصَلَ».

(٦) تاج العروس، للزبيدي، مادة «أصل».

(٧) التعريفات، للشريف الجرجاني، ص٢٨.

ما ينبني عليه غيره، وعلى المحتاج إليه؛ كما يُقَالُ: «الأصل في الحيوان الغذاء»، وعلى ما هو الأولى؛ كما يُقَالُ: الأصل في الإنسان العلم؛ أي العلم أولى، وأحرى من الجهل[١].

٣ـ وذكر صاحب «البحر المحيط» أن الأصل في الاصطلاح يُطْلَقُ على أمور:

أحدها: الصورة المقيس عليها.

الثاني: الرجحان؛ كقولهم: «الأصل في الكلام الحقيقة»؛ أي الراجح عند السامع هو الحقيقة، لا المجاز.

الثالث: الدليل؛ كقولهم: «أصل هذه المسألة من الكتاب، والسنة»؛ أي: دليلها، ومنه أصول الفقه؛ أي أدلته.

الرابع: القاعدة المستمرة؛ كقولهم: «إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل»، ويريدون أنه لا يَهْتَدِي إليه القياس.

السادس: الغالب في الشرع، ولا يمكن ذلك إلا باستقراء موارد الشرع.

السابع: استمرار الحكم السابق؛ كقولهم: «الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل له».

الثامن: المخرج؛ كقول الفرضيين: «أصل المسألة كذا»[٢].

٤ـ وذكر صاحب «إرشاد الفحول» بأنها تُطْلَقُ على: الراجح، والمستصحب، والقاعدة الكلية، والدليل، والأوفق بالمقام[٣].

٥ـ وذكر صاحب «القاموس الفقهي» بأن الأصول جمع أصل:

اصطلاحًا: الراجح، والمستصحب، والظاهر، والدليل، والتعبد، والغالب، والمخرج[٤].

---

(١) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص١٢٢.
(٢) البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١/١٦، ١٧.
(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٣.
(٤) القاموس الفقهي لغة واصطلاحًا، سعيد أبو حبيب، ص٢٠.

وبإمعان النظر في هذه التعريفات، وإحصائها، يتبين أن مصطلح الأصل اسْتُعْمِلَ أكثرَ في معنى الدليل، والقاعدة، والراجح؛ هذا فضلًا عن أن تلحق بعض المعاني الأخرى بمعنى الدليل؛ ذلك أن معنى الصورة المقيس عليها ليست معنى زائدًا؛ لأن أصل القياس اخْتُلِفَ فيه: هل هو محل الحكم، أو دليله، أو حكمه؟ وأيًّا ما كان، فليس معنًى زائدًا؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله، فهو المعنى السابق، وإن كان محله، أو حكمه، فهما يُسَمَّيَانِ ـ أيضًا ـ دليلًا مجازًا؛ فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل[1]، ونفس الشيء بالنسبة للراجح.

فالراجح لا يُطْلَقُ إلا على دليل، بمقارنته مع دليل آخر؛ فهو في حقيقته دليل، وهذا ما يجري على القاعدة المستمرة؛ فهي دليل.

وكذا بالنسبة للاستصحاب، واستمرار الحكم السابق، واستصحاب الحكم واستمراره استمرارٌ واستصحاب للدليل؛ لأن الحكم لا يثبت إلا بدليله؛ وعليه، فمعظم المعاني الاصطلاحية للأصل تؤول إلى الدليل الذي ينبني عليه غيره.

وبناءً على ما سبق أقول عن تعريف القاعدة الأصولية: إنها حكم كلي تنبني عليه الفروع الفقهية، مصوغ صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة.

فقولنا: «حكم كلي» أخرج به ما هو جزئي؛ بمعنى أن القاعدة لا تتعلق بما هو جزئي.

و«تنبني عليه الفروع الفقهية»، خرج به القواعد غير الأصولية؛ لأن القاعدة، أو القواعد التي ينبني عليها الفقه، هي القواعد الأصولية فقط؛ وبهذا خرجت القواعد النحوية، والصرفية، والبلاغية، والفقهية. وقولنا «مصوغ صياغة عامة»، خرج به ما كان غير مصوغ صياغة عامة، وحتى تكون مستغرقة لجميع ما يصلح لها؛ وبهذا لا تكون القاعدة مهتمة بالجزئيات.

وأما كونه «مصوغًا لصياغة عامة»، فمعناه: أن تكون صياغتها بألفاظ العموم، وألفاظ العموم المفيدة للاستقراء معروفة؛ منها ـ مثلًا ـ: «أل» الاستغراقية؛ ولتوضيحها نسوق المثال التالي:

(١) البحر المحيط في أصول الفقه الزركشي، ١/١٧.

قاعـدة: الْعَامُّ يَجْرِي عَلَى عُمُومِهِ، مَا لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ يُخَصِّصُهُ

فهذه قاعدة أصولية صياغتها عامة؛ ذلك أن لفظ «عام» مفرد مُحَلًّى بأل الاستغراقية؛ فأفاد العموم، وهي قاعدة يستطيع الفقيه؛ بناءً عليها، أن يتوصل إلى فقه نصوص الشرع الواردة بصيغة العموم، غير المقترن بما يخصصه.

وتطبيقًا لهذه القاعدة «ذهب أبو حنيفة إلى أن الزكاة واجبة فيما يخرج من الأرض؛ قليله، وكثيره، واحتج بعموم قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ، وَالْعُيُونُ، أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا ـ الْعُشْرُ، وَفِيمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[1]، وتأول الحديث الخاص، فجعله في زكاة التجارة»[2].

وقاعـدة: كُلُّ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ أَمْكَنَ تَعْلِيلُهُ فَالْقِيَاسُ جَائِزٌ فِيهِ:

هذه قاعدة أصولية مصوغة صياغة عامة. بلفظ «كل»، وهي من أحسن صيغ العموم.

وهذه القاعدة الأصولية بنيت عليها عدة فروع فقهية؛ منها:

أنه إذا جامع في يومين من رمضان واحد، يلزمه كفارتان عندنا؛ لتماثل سببين عند غير الحنفية؛ منها: أن المنفرد برؤية الهلال إذا رد الحاكم شهادته، يلزمه الكفارة، إذا جامع في ذلك اليوم عند غير الحنفية، ومنها أن من تعمد استدامة الجماع حتى طلع عليه الفجر، ولم ينزع، التزم الكفارة عند غير الحنفية؛ قياسًا لرفع الانعقاد على قطع العقد، ومنها: أن القتل العمد يوجب الكفارة عند غير الحنفية؛ قياسًا على الخطإ. قال الشافعي رضي الله عنه: «إذا وجبت الكفارة في الخطإ ففي العمد أوجب»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في الزكاة، باب «العشر فيما يُسقى من ماء السماء، وبالماء الجاري»، ومسلم في كتاب «الزكاة»، في باب «ما فيه العشر أو نصف العشر».

(٢) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور/ مصطفى سعيد الخن، ص٢٢٣.

(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص١٣٣، ١٣٤، ١٣٥.

وقاعـدة: المَصَالِحُ المُسْتَنِدَةُ إِلَى كُلِّيِّ الشَّرْعِ مُعْتَبَرَةٌ

وهذه قاعدة أصولية مقاصدية، وهي مصوغة بصيغة الجمع: «مصالح»، المحلى بأل الاستغراقية؛ فأفاد العموم.

وينبني على هذه القاعدة:

ما ثبت، وتقرر من إجماع الأمة؛ أن العمل القليل لا يبطل الصلاة، والعمل الكثير يبطلها؛ قال الشافعي ﷺ: حد العمل الكثير، ما إذا فعله المصلي اعتقده الناظر إليه متحللًا في الصلاة، وخارجًا عنها؛ كما لو اشتغل بالخياطة، والكتابة، وغير ذلك.

والعمل القليل: ما لا يعتقد الناظر مرتكبه خارجًا عن الصلاة؛ كتسوية ردائه، ومسح شعره، وليس لهذا التقدير أصل خاص يستبد إليه، وإنما استند إلى أصل كلي؛ وهو أنه قد تقرر في كليات الشرع أن الصلاة مشروعة للخشوع، والخضوع؛ فما دام الإنسان على هيئة الخشوع يُعد مصليًا، وإذا انخرم ذلك لا يُعد مصليًا.

وقتل الجماعة بالواحد في هذا القبيل عند الشافعي ﷺ؛ فإنه عدوان، وحيف في صورته؛ من حيث إن الله ـ تَعَالَى ـ قيد الجزاء بالمثل؛ فقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ [النحل: ١٢٦]، ثم عدل أهل الإجماع عن الأصل المتفق عليه لحكمة كلية، ومصلحة معقولة؛ وذلك أن المماثلة لو روعيت هنا، لأفضى الأمر إلى سفك الدماء المفضي إلى الفداء؛ إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشركة؛ فإن الواحد يقاوم الواحد غالبًا؛ فعند ذلك يصير الحيف في القتل عدلًا، عند ملاحظة العدل المتوقع منه، والعدل فيه جور عند النظر إلى الجور المتوقع منه.

فكان القول بوجوب القتل دفعًا لأعظم الظلمين بأيسرهما، وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب، ولا سنة؛ بل هي مستندة إلى كلي الشرع؛ وهو حفظ قانونه في حقن الدماء، مبالغة في حسم مواد القتل، واستبقاء جنس الإنس.

واحتج في ذلك: بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر

لها، والأصول الجزئية التي تقتبس منها المعاني، والعلل، محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلا بد إذًا من طريق آخر، يُتَوَصَّلُ بها إلى إثبات الأحكام الجزئية؛ وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده، على نحو كلي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي(١).

فهذه القاعدة الأصولية انبنى عليها قاعدة فقهية؛ هي: «يُرْتَكَبُ أَخَفُّ الضَّرَرَيْنِ»، وهكذا يتضح أن القواعد الأصولية موصلة إلى القواعد الفقهية.

مجردة:

أي مجردة عن ظروفها، وملابساتها، وأسباب النزول، والورود؛ حتى تكون منطبقة على كل مثيلاتها المعلولة بعلتها؛ لأنه إذا كانت خاصة بحالة، واحدة، أو ارتبطت بعين سبب نزولها أو ورودها؛ لم تكن حينئذ بصدد قاعدة.

وللتجريد أثر على العموم، والاستغراق؛ ذلك أن عنصر الاستغراق لا يتم إلا إذا كان الحكم مجردًا غير مرتبط بأعيان النازلة، وظروفها، وملابساتها.

وَلِبَيَانِ ذَلِكَ أَسُوقُ:

١- إقراره ﷺ بشهادة خزيمة حجة.

٢- إقراره ﷺ لأبي بكرة حجة.

فكل من العبارة الأولى، والثانية، يشتمل على حكم؛ هو «إقرار النبي ﷺ لخزيمة حجة»، إلا أن هذه العبارات لم تَرْقَ بعد إلى درجة القاعدة؛ لاستيفاء العبارة إلى عنصر التجريد؛ لأن الحكم ارتبط بعين خاصة.

وهذا العنصر يفيد في فهم، وتحقيق كثير من العبارات التي يمكن اعتبارها قواعد أصولية، وليست كذلك.

(١) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص٣٢٠، ٣٢٢.

محكمة:

وهذا يرتبط بشكل القاعدة، ومظهرها، فبقدر ما يكون محكمًا مصوغًا بصياغة الإيجاز، والوضوح، وابتعاد عن الالتباس.

ولهذا الإحكام أهميته، في حفظ القواعد، وتداولها، واستثمارها، والاستدلال بها، واختزال مضامينها.

وانعدام هذه الخاصية ينزل القاعدة إلى مرتبة الفقرة، أو التعريف، أو الضابط، أو ما شاكل ذلك، وهذا يفضي، ولا شك، إلى التأثير في خاصية العموم، والتجريد؛ فهذه الخاصية خادمة لما قبلها.

الْفَرْقُ بَيْنَ الْقَاعِدَةِ الأُصُولِيَّةِ، وَالْفِقْهِيَّةِ:

اعتاد الباحثون في موضوع القواعد الأصولية عقد مقارنة بين القواعد الأصولية، والفقهية، يسجل كل باحث ما بدا له من الفروق التي تميز كل واحدة عن الأخرى؛ وهذه بعض الفروق:

١- من حيث المجال:

فمجال القواعد الأصولية: الأدلة، والأحكام، والدلالات، ومقاصد الشريعة.

أما مجال القواعد الفقهية، فهي أفعال المكلفين، سواء كانت من العبادات المحضة، أم من المعاملات.

وللمزيد من التوضيح أسوق الأمثلة الآتية:

فمثال القاعدة الأصولية التي هي من الأدلة:

قاعـدة: **الإِجْمَاعُ حُجَّةٌ:**

فالإجماع دليل من الأدلة الشرعية، وهو بهذه الصياغة العامة، والمجردة، والمحكمة، قاعدة من القواعد الأصولية.

ومثال القاعدة الأصولية التي تتعلق بالأحكام:

قاعدة: الْإِبَاحَةُ بِحَسَبِ الْكُلِّيَّةِ، وَالْجُزْئِيَّةِ يَتَجَاذَبُهُ الْأَحْكَامُ الْبَوَاقِي(١)

والمباح هو من الأحكام الخمسة، وهنا وردت بصيغة العموم، ومجردة، ومحكمة؛ فتكون بذلك قاعدة أصولية.

مثال القاعدة الأصولية التي هي في الدلالات:

قاعدة: الْأَمْرُ بِالْمُطْلَقِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَمْرَ بِالْمُقَيَّدِ(٢)؛

فالمطلق والمقيد مظانهما الدلالات، ولما كانت الصياغة هنا عامة، ومجردة، ومحكمة، كنا بصدد قاعدة أصولية.

ومثال القاعدة الأصولية التي هي من المقاصد:

قاعدة: الْمَقَاصِدُ الضَّرُورِيَّةُ فِي الشَّرِيعَةِ أَصْلٌ لِلْحَاجِيَّةِ، وَالتَّحْسِينِيَّةِ(٣)؛

فهذه الصياغة عامة، ومجردة، ومحكمة؛ وبالتالي فهي قاعدة أصولية مقاصدية.

ومثال القاعدة الفقهية:

قاعدة: التَّابِعُ لَا يُفْرَدُ، ومن فروعها

أن من أحيا شيئًا له حريم ملك الحريم على الأصح تبعًا؛ كما يملك عرصة الدار ببناء الدار؛ فلو باع حريم ملكه دون الملك لم يصح؛ قاله العبادي، كما لو باع شرب الماء وحده(٤).

الفرق الثاني: هو أن القواعد الأصولية موصلة للقواعد الفقهية، والعكس ليس

---

(١) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ١/١٣٠.

(٢) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٣/١٢٦.

(٣) انظر: الموافقات، للإمام الشاطبي، ٢/١٦.

(٤) المنثور في القواعد، للزركشي، ١/٢٣٤.

بصحيح؛ وعليه، فالقواعد الفقهية ثمار للقواعد الأصولية.

الفرق الثالث:

دور القواعد الأصولية مقدم على دور القواعد الفقهية؛ فمن حيث الرتبة، القواعد الأصولية تتبوأ الرتبة الأولى؛ لكون الفقيه يأخذها مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي بغية التوصل إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي؛ فبدون شك أن القاعدة الأصولية تحتل الرتبة الأولى من حيث العمل الأصولي الفقهي.

الفرق الرابع:

إن القاعدة الأصولية حكم كلي يُسْتَنَدُ إليه في استنباط الأحكام الشرعية، مصوغ صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة.

والقاعدة الفقهية: حكم كلي، مستند إلى دليل شرعي، مصوغ صياغة تجريدية محكمة، منطبق على جزئياته، على سبيل الاطراد أو الأغلبية[1].

٣ـ كَيْفِيَّةُ الحُصُولِ عَلَى القَاعِدَةِ الأُصُولِيَّةِ:

إن الاستقراء اللغوي، والشرعي، والعقلي، هو سبيل الأصولي لتحصيل القاعدة الأصولية، فأما البحث، والاستقراء اللغوي، فقد استعمله الأصوليون بغية فهم الأدلة الشرعية، ولا سيما الكتاب، والسنة، فنتج عن عملهم هذا قواعد أصولية لغوية هامة كثيرة، تُعْتَبَرُ القطب، وعمدة علم الأصول؛ لأنه ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتنائها من أغصانها؛ إذ نفس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين، ورفعها، ووضعها، والأصول الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، لا مدخل لاختيار العبد في تأسيسها، وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد، واكتسابه، استعمال الفكر في استنباط الأحكام، واقتباسها من مداركها؛ والمدارك هي الأدلة السمعية، ومرجعها إلى الرسول ﷺ؛ إذ منه يُسمع الكتاب ـ أيضًا ـ، وبه يُعرف الإجماع، والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما سكوت، وتقرير ...، واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومته، أو بفحواه ومفهومه، أو

---

(١) نظرية التقعيد الفقهيّ، وأثرها في اختلاف الفقهاء، للدكتور/ محمد الروكي، ص٤٨.

بمعناه ومعقوله[١].

وَأَمَّا الْبَحْثُ الشَّرْعِيُّ:

فمجاله هو الأدلة الشرعية، أو القواعد الشرعية الكلية التي تتضمن الأدلة التفصيلية على الأحكام الشرعية الفرعية: واجبة، مندوبة، مباحة، مكروهة، محرمة، هذه الأدلة الشرعية هي:

١ـ الكتاب. ٢ـ السنة. ٣ـ الإجماع، وذلك باتفاق جميع المسلمين.

واختلفوا في المصدر الرابع، فأخذ جمهور الأصوليين بالقياس، ولم يأخذ به بعضهم؛ كالظاهرية، وبعض المعتزلة[٢]، وامتد الخلاف إلى الأدلة الأخرى المتفرقة عن هذه الأدلة السابقة.

وَأَمَّا الِاسْتِدْلَالُ الْعَقْلِيُّ:

فقد ظهر الدليل العقلي إلى جانب الأدلة الأخرى عندما توسعت رقعة الإسلام، واستجدت حوادث، وأحداث لم يسبق لها مثيل؛ الشيء الذي اضْطُرَّ معه علماء الأصول إلى تحكيم الرأي، والعقل، ولكن لم يكونوا في ذلك مطلقي الحرية، بل تقيدوا بأحكام، وقواعد علمية، وساروا في ذلك من القاعدة الشرعية الأصولية. ولما عرفوا أن الأحكام جميعًا مبنية على مقاصد، ومصالح، وأن هذه المقاصد، والمصالح، هي علة تلك الأحكام، وسبب وجودها، أخذوا يستنبطون من الأحكام عللها، فإذا عرفوا علة حكم منصوص عليه في مسألة من المسائل، أمكنهم قياس أخرى عليها، وإعطاؤها مثل حكم المسألة الأولى، إذا اتفقت معها في العلة[٣].

العلاقة بين المعنى اللغوي، والاصطلاحي للقاعدة:

وإذا كان المعنى اللغوي للقاعدة ـ كما سلف الذكر ـ هو الأصل، والإساس، والمعنى الاصطلاحي المستخلص من تعريفات شتى هو: حكم كلي يندرج تحته كل مماثل،

---

(١) انظر: المستصفى، ٣١٥/١ ٣١٦.

(٢) انظر ذلك في قاعدة: «لَا قِيَاسَ فِي الْعِبَادَاتِ».

(٣) انظر: فلسفة التشريع الإسلامي، للمحمصاني، ص١٨٠.

وبمحاولة الجمع لهذين المعنيين ـ اللغوي، والاصطلاحي ـ تكون القاعدة الأصولية كالتالي: أصل كلي يندرج تحته كل مماثل.

فأصل الشيء: ما ينبي عليه غيره، والقواعد الأصولية أصل لبناء قواعد، وأحكام فقهية.

أما كلي: فهو نعت، وصفة للأصل السابق، بمعنى أن هذا الأصل ينطبق على جميع جزئياته، فخلاف القاعدة الفقهية، فهي أكثرية لا كلية.

يندرج تحت كل مماثل: أي يدخل ضمن هذا الأصل كل مماثل، ومساوٍ.

٤ـ وتفترق القاعدة الأصولية عن الفقهية فيما يلي:

١ـ الفرق الأول:

أ ـ القاعدة الأصولية: منهاج يسلكه الفقيه أثناء استنباط الأحكام الشرعية بغية عدم الخطإ[١].

ب ـ أما القواعد الفقهية: فمجموعة الأحكام المتشابهة، التي تؤول إلى قياسٍ واحدٍ يجمعها، أو إلى ضابطٍ فقهي يربطها؛ كقواعد الملكية في الشريعة، وكقواعد الضمان، وكقواعد الخيارات[٢].

٢ـ الفرق الثاني:

أن القواعد الأصولية تُبْنَى عليها أحكام فقهية، والعكس ليس بصحيح؛ فالقواعد الفقهية ثمرة القواعد الأصولية.

٣ـ الفرق الثالث:

من حيث موضوع البحث: موضوع البحث في علم الفقه هو فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية؛ لأن الفقيه يبحث فيما يصدر عن الإنسانِ؛ من أقوال، وأفعال، والتزامات؛ كبيع، وشراء، وكراء، وهِبَةٍ، وتوكيل.

أما موضوع البحث في علم أصول الفقه، فهو الدليل الشرعي الكلي، من حيث ما يثبت

(١) أصول الفقه، أبو زهرة، ص:٩.

(٢) نفس المصدر، ص: ٩، ١٠.

من الأحكام الكلية؛ فالأصولي يبحث في القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس...

٤ـ الفرق الرابع:

القواعد الأصولية لا تهتم بالأدلة الجزئية، بل مجالها الدليل الكلي، أما القواعد الفقهية، فعلى العكس؛ فمجال القواعد الفقهية الدليل الجزئي، وما يدل عليه من حكم جزئي، لا الدليل الكلي.

٥ـ الفرق الخامس:

دور القواعد الأصولية مقدم على دور القواعد الفقهية.

فمن حيث الرتبة القواعد الأصولية تتبوأ الرتبة الأولى؛ لكون الفقيه يأخذها مسلمة، ويطبقها على جزئيات الدليل الكلي، بغية التوصل إلى الحكم الشرعي العملي التفصيلي (القواعد الفقهية)؛ فبدون شك أن القاعدة الأصولية تحتل الرتبة الأولى من حيث العمل الأصولي الفقهي.

وتجب الإشارة إلى أن القاعدة الواحدة قد تكون أصولية، وفقهية في نفس الوقت؛ مثل قاعدة: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.

٥ـ أَهَمِّيَّةُ الْقَوَاعِدِ الْأُصُولِيَّةِ:

١ـ من ناحية الرد: يستطيع الأصولي بما لديه من قواعد أصولية مفحمة الرد على شُبَهِ الملحدين، والمضلين، وإبطالها، سيما في عصر كعصرنا هذا، الذي تتكالب فيه الشيوعية، وأعداء الإسلام على الإسلام؛ بغية النيل منه، والانتقاص منه، وفي التاريخ مثل رائع لهذه النقطة؛ ذلك أن أصول الفقه هي التي بددت النزاع القديم الذي نشأ بين أهل الحجاج، وأهل العراق، أو بين أهل الحديث، وأهل الرأي[١].

٢ـ من حيث التوصل إلى معرفة الأحكام الشرعية: التي هي مناط السعادة الدنيوية، والأخروية[٢].

٣ـ إنها قواعد مؤسسة على الحق، والدليل، مربوطة بأدلة علمية من المعقول،

(١) كتاب المنخول، للغزالي، ص: ٣.
(٢) الإحكام، للآمدي، ١/٦.

والمنقول؛ لذا كانت ميزان عدل تُوزَنُ بها الأمور، ومؤشرًا للراجح من الأمور.

٤- مِنَ النَّاحِيَةِ التَّارِيخِيَّةِ:

نستطيع أن نتعرف، برجوعنا إلى أصول الفقه، على مدارك الفقهاء المجتهدين، الذين أفتوا في نوازل عصرهم بما يتناسب وروح الشريعة الإسلامية؛ ليكون ذلك لنا عبرة؛ فالماضي تاريخ يُتَّعَظُ به في الحاضر، وعلى ضوئه نرسم مستقبلًا أحسن، وبرجوعنا لماضي أمتنا الثقافي، وسبر أغواره، نستطيع أن نترسم الخطى الجادة لحل كل مشكلاتنا المتولدة، وإيجاد الحكم الشرعي المناسب للنوازل المستجدة، في ضوء التراث الفقهي، والأصولي.

٥- مِنَ النَّاحِيَةِ الْإِيمَانِيَّةِ:

ينجم عن الناحية التاريخية السالفة أننا سنذعن لفقه الأئمة، بعدما عرفنا أسسه، وأصوله المبنية على الحق؛ مما يولد لدينا قناعة تامة بهذا الفقه.

٦- مِنَ النَّاحِيَةِ الْعَمَلِيَّةِ:

وهذا الإيمان التام بفقه الأئمة سيؤول بنا إلى الالتزام العملي بتلك الأحكام الصادرة عنهم، والمبنية على أصول الفقه؛ فما دامت النفس مطمئنة، والإيمان تامًّا، فلا مبرر لعدم الالتزام بهذه الأحكام.

٧- مِنْ نَاحِيَةِ الِاجْتِهَادِ:

أصول الفقه تساعد المجتهد على استنباط الأحكام، كما تمد الباحثين بمعين خصب في الترجيح، والتخريج، وإيجاد الحكم الملائم لكل ما يجد من حوادث، وأحداث؛ فبواسطة هذا العلم ننفض غبار التقليد، والجمود، والاجترار، والتكرار.

٨- مِنْ حَيْثُ الْمُقَارَنَةُ:

لا يخفى على كل باحث، أو مثقف، أهمية الدراسة المقارنة المثمرة، سواء أكانت في مجال الشريعة، في جُلِّ مذاهبها، أو بين القوانين الوضعية، وفي هذه المقارنة لا بد من علم أصول الفقه؛ لأنها تؤول بنا إلى الموازنة الدقيقة، والعلمية، والرأي الراجح؛ هذا بالنسبة للمجتهد، أما بالنسبة للمقلد، فهو يستطيع أن يوازن بين أصول، وأدلة مذهبه،

والمذاهب الأخرى[١].

٩ـ أَهَمِّيَّةُ أُصُولِ الْفِقْهِ بِالنِّسْبَةِ لِلْعُلُومِ الْأُخْرَى:

إن «أصول الفقه» هو المنهاج العام لفهم الإسلام،

أ ـ فالمفسر لكتاب اللّٰه في حاجة ماسة إلى القواعد الأصولية؛ حتى يتسنى له تفسير النصوص تفسيرًا علميًا.

ب ـ نفس الأمر بالنسبة للأحاديث النبوية الشريفة.

ج ـ والفقهاء: في أمس الحاجة إلى القواعد الأصولية؛ لفهم نصوص العقيدة.

د ـ وفي مجال علوم الحديث: تشكل مصطلحات الحديث قسمًا كبيرًا من القواعد الأصولية، وخصوصًا ما يتعلق منها بالجرح، والتعديل.

١٠ـ إن القواعد الأصولية تنمي ملكة الفهم الصحيح، وتولد الرشادة في التفكير والحكم، إن صح التعبير.

فباب التعارض والترجيح، بالإضافة إلى القواعد الأصولية الأخرى؛ كالقياس مع الفارق، لا يفرق بين المتماثلات ـ كفيل ببناء وتشكيل العقل العلمي في كل شيء، وفي كل مكان، وفي كل مسألة، وفي كل خطوة؛ حتى يرى جمهور المتعلمين الأمور بمعيار العلم الصحيح البعيد عن العاطفة، والتشنج، والهوى.

٦ـ نَشْأَةُ الْقَاعِدَةِ الْأُصُولِيَّةِ[٢]:

لقد كان الرسول ﷺ مبلغًا، ومفسرًا، وقاضيًا، وإمامًا، ومفتيًا، ومشرعًا تلك الشريعة التي تلقاها المسلمون منه بالقبول، سواء كانت قرآنًا، أو سنة نبوية، فلم تستوجب الحاجة إلى أصل، أو دليل آخر لهذه الأحكام، سيما الصحابة الذين عايشوا الرسول ﷺ، غير أن الطابع الذي طُبِعَ به عهد الرسول ـ عليه الصلاة، والسلام ـ هو عدم تقسيم، وتبويب علم أصول الفقه، كما هو الشأن حاليًا.

---

(١) انظر: أصول الفقه، وهبة الزحيلي، ٣١/١.

(٢) انظر: الفكر الأصولي، دراسةً وتحقيقًا، للدكتور/ أبو سليمان عبدالوهاب إبراهيم، ص: ٢٠، وما بعدها.

ولكن، بعد أن لحق ـ عليه الصلاة، والسلام ـ بالرفيق الأعلى، اضطلع الصحابة بدوره؛ حيث بحثوا عن الحكم في كتاب اللَّه، فإن لم يجدوا انتقلوا إلى سنة رسول اللَّه ﷺ، فإن لم يكن، عرجوا إلى الرأي والمشورة.

فهذا عمر بن الخطاب، لما بلغه أن سمرة بن جندب باع خمر أهل الذمة، وأخذه في العشور التي عليهم، قال: «قاتل اللَّه سمرة، أما علم أن رسول اللَّه ﷺ قال: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ؛ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَّلُوهَا، وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»[1]، فما صنعه عمر هنا هو القياس بعينه؛ ذلك لأن تحريم الشحوم على اليهود كتحريم الخمر على المسلمين؛ وكما يحرم ثمن الشحوم المحرمه، يحرم ثمن الخمر الحرام.

وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى شُرَيْح القاضي ما يدل على وجود الإجماع، وضرورة الأخذ به؛ حيث قال؛ كما يرويه عامر الشعبي عن شريح نفسه، أن عمر كتب إليه: «إذا أتاك أمر، فاقضِ فيه بما في كتاب اللَّه، فإن أتاك ما ليس في كتاب اللَّه، ولم يسن فيه رسول اللَّه، فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن أتاك ما ليس في كتاب اللَّه، ولم يسنه رسول اللَّه ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك، فتقدم، وإن شئت تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلا خيرًا لك»[2].

وفي عهده ـ أيضًا ـ أدى الاجتهاد به، وبفقهاء الصحابة، إلى القضاء بأحكام كان مرجعهم فيها المصلحة؛ من ذلك تضمين المتاع الذي اقتضته حالات جديدة حدثت، وإن أدى ذلك إلى تخصيص النص القائل بأنه: «لا ضمان على مؤتمن»[3]، أو ترك ظاهره، وقد وافقه الصحابة على ذلك.

وفي طليعتهم علي بن أبي طالب، الذي قال: «لا يصلح الناس إلا ذلك»؛ مستهديًا في ذلك بمقاصد الشريعة التي تهدف إلى صيانة أموال الناس، كما تهدف إلى مصلحة

---

(١) أخرجه مسلم بن الحجاج في كتاب «المساقاة»، والبخاري في كتاب «الأنبياء»، و«البيوع»، والنسائي في كتاب «الفرع»، والدارمي في كتاب «الأشربة»، ومالك في «الموطإ»، في «صفة النبي»، وأحمد بن حنبل.

(٢) أخرجه النسائي في كتاب «القضاة»، والدارمي في مقدّمته.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب «البيوع»، وابن ماجة في كتاب «الصدقات».

الناس جميعًا.

وبناءً على ما سبق يمكن القول إن أصول الاستنباط في عهد الصحابة هي الكتاب الكريم، والسنة النبوية، والقياس، والإجماع، والمصالح المرسلة.

التَّابِعُونَ، وَأُصُولُ الْفِقْهِ:

لقد تلقى الصحابة الكرام علومهم على يد الرسول الكريم ﷺ؛ حيث وقفوا على أسباب النزول، وعرفوا الناسخ والمنسوخ، وعايشوا الأحداث، فسبروا أغوار مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة، بالإضافة إلى حث النبي ﷺ على الاجتهاد فيما لا نص فيه، مع التوجيه، كل هذه الامتيازات أضفت على قول الصحابي بعد موت الرسول ﷺ حجيته، وأهميته، حتى اعْتُبِرَتْ «سنة الصحابة كسنة رسول اللَّه ﷺ؛ يُعْمَلُ بها، ويُرْجَعُ إليها»[1]، وقد عمل هؤلاء الصحابة الكرام على نشر العلم، وبث أحاديث رسول اللَّه ﷺ، بعد أن تفرقوا في الأمصار مما أدى إلى تعليم جيل من التابعين، الذين تأثروا بمناهج فقهائهم في استنباط الأحكام، وساروا سيرتهم في تعليل الأحكام الشرعية، وفي رعاية مقاصد الشريعة، والمصالح التي تهدف لها، وكل مصر كان يتشبث لعلم الصحابة المتواجدين فوقه؛ «فابن المسيب وأصحابه كانوا يرون أن علماء الحرمين الشريفين أثبت الناس في الحديث، والفقه؛ ولذلك جمع فتاوى أبي بكر، وعمر، وعثمان، وأحكامهم، وفتاوى علي قبل الخلافة، وعائشة، وابن عباس، وابن عمر، وزيد بن ثابت، وأبي هريرة، وقد اعتمد ابن المسيب مسند أبي هريرة كثيرًا، وقضايا قضاة المدينة، وحفظ من ذلك شيئًا كثيرًا، ونظر فيه نظر اعتبار، وتفتيش، وتحقيق، وتطبيق، فما كان مجمعًا عليه بين علماء المدينة عض عليه بالنواجذ، هو وأصحابه، لا يتجوزونه»[2].

وفي المدينة النبويّة اشْتُهِرَ بالفتوى من التابعين: ابن المسيب، وأبو بكر بن عبدالرحمن ابن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعروة بن الزبير، وعبيداللَّه بن عبداللَّه بن عتبة، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد، وغيرهم، وهؤلاء السبعة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٨٧/٤.

(٢) الفكر السامي، للحجوي، ٣٣٦/١.

ـ شهد لهم ذوو الفضل، والدين، والعلم، والخلق، وكان لهؤلاء أثر كبير في بناء صرح الفقه في المدينة؛ مما جعل العلماء يَؤُمُّونَ هذه الأرض الطاهرة؛ فكان منهم الإمام مالك، الذي أخذ بعمل أهل المدينة، في حين طرحه غيره من أئمة الفقه، والاجتهاد.

كما التجأ فقهاء العراق إلى القياس؛ لاستنباط الأحكام فيما لم يرد فيه نص؛ من كتاب، أو سنة، أو أثر من الصحابة، «ثم كثرت الرحل إلى الآفاق، وتداخل الناس، والتقوا، وانتدب أقوام لجمع الحديث؛ حديث النبي ﷺ، وضمه، وتقييده، ووصل من البلاد البعيدة إلى من لم يكن عنده، وقامت الحجة على من بلغه شيء منه، وجمعت الأحاديث المبنية لصحة أحد التأويلات المتأولة في الحديث، وعُرِفَ الصحيح من السقيم، وزيف الاجتهاد المؤدي إلى خلاف كلام رسول الله ﷺ، وإلى ترك عمله، وعلى هذا الطريق كان الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ، وكثير من التابعين، يرحلون في طلب الحديث الواحد الأيام الكثيرة، وقد رحل أبو أيوب من المدينة إلى مصر إلى عقبة بن عامر في حديث واحد، وكتب معاوية إلى المغيرة: «اكتب إليَّ ما سمعته من رسول الله ﷺ، ورحل علقمة، والأسود إلى عائشة، وعمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ»[1].

في هذا الجو المفعم بروح البحث العلمي، كانت عجلة أصول الفقه في عهد التابعين تشرف على التدوين، بعد أن ظهرت بعض المصادر الأصولية المختلف فيها؛ كقول الصحابي، وإجماع أهل المدينة.

تَابِعُو التَّابِعِينَ، وَأُصُولُ الْفِقْهِ:

«ثم أتى بعد التابعين فقهاء الأمصار؛ كأبي حنيفة، وسفيان، وابن أبي ليلى بالكوفة، وابن جريج بمكة، ومالك، وابن الماجشون بالمدينة، وعثمان البتي، وسوار بالبصرة، والأوزاعي بالشام، والليث بمصر، فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل واحد عن التابعين من أهل بلده، فيما كان عندهم، واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم، وهو موجود عند غيرهم، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها»[2].

وأما منهجهم فكان هو كتاب الله أولًا، وأحاديث نبيه ثانيًا، وإذا اختلفوا في مسألة

(١) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٢٤١/١.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٢٤٠/٢.

عادوا إلى أقوال الصحابة، وعند اختلاف الصحابي مع التابعين في مسألة ما يرجع تابعو التابعين إلى ما هو مختار من أهل بلدهم، مع اجتهادهم، وإعمال رأيهم؛ فمالك ﷺ يؤثر الأخذ بمذهب عمر، وعثمان، وابن عمر، وعائشة، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وأصحابهم؛ مثل سعيد بن المسيب، وهم في نظره أحق بالأخذ بأقوالهم، وقد تبلور هذا الاتجاه إلى دليل شرعي؛ وهو ما يدعوه بـ«عمل أهل المدينة».

وأبو حنيفة ﷺ يعطي الأولوية لمذهب عبدالله بن مسعود، وقضايا علي ﷺ، وشريح، والشعبي، وفتاوى إبراهيم النخعي، وهؤلاء في نظره أحق بالأخذ بأقوالهم عند أهل الكوفة من غيرهم، وقد تكونت لديه القناعة بالمنحنى الاجتهادي لهؤلاء، بالاعتماد على القياس، والأخذ بالاستحسان عند افتقاد النصوص الصحيحة مع الكتاب، والسنة، وإن جرى اختلاف بين أقوال علماء تلك الأمصار أخذوا منها بأقواها، وأرجحها، إما بكثرة القائلين به، أو لموافقته لقياس قوي، أو تخريج من الكتاب، والسنة؛ فإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة، خرجوا من كلامهم، وتتبعوا مفاهيمه، ومدلولاته[1].

وبدأت المراسلات تتم بين فقهاء تفصل بينهما المسافات الطوال، تتعلق بأصول الفقه؛ كما حدث للإمام مالك بن أنس مع الليث بن سعد: «من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، سلام عليكم، إني أحمد الله الذي لا إله إلا هو، أما بعد، أعصمنا الله وإياك بطاعته، في السر، والعلانية، وعافانا وإياكم من كل مكروه، واعلم ـ رحمك الله ـ أنه بلغني أنك تفتي الناس بأشياء مختلفة مخالفة لما عليه الناس عندنا، وببلدنا الذي نحن فيه، وأنت في أمانتك، وفضلك، ومنزلتك من أهل بلدي، وحاجة من قبلك إليك، واعتمادهم علي ما جاء منك ـ حقيق بأن تخاف عيَّ نفسك، وتتبع ما نرجو النجاة باتباعه؛ فإن الله ـ تعالى ـ يقول في كتابه: ﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[الزمر: ١٨]؛ فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها تنزل القرآن، وأحِلَّ الحلال، وحُرِّمَ الحرام؛ إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم،

---

(١) انظر: حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، ١/١٤٥، (بتصرّف).

يحضرون الوحي، والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه اللَّه، واختار له ما عنده ـ صلوات اللَّه عليه، ورحمته، وبركاته.

ثم قام من بعده أتبع الناس من أمته، ممن ولي الأمر من بعده، بما نزل بهم، فما عملوا أنفذوه، ومالم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم، وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ: غيره أقوى منه، وأولى ـ تُرِكَ قوله، وعُمِلَ بغيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل، ويتبعون تلك السنن؛ فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولًا به، لم أر لأحد خلافه للذي بين أيديهم، من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها، ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون: هذا العمل ببلدنا، وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا فيه من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم، فانظر ـ رحمك اللَّه ـ فيما كتبت إليك لنفسك، واعلم أني لا يكون دعاني إلى ما كتبت به إليك إلا النصحية لله وحده، والنظر لك، والضن بك، فأنزل كتابي منزلته؛ فإنك ـ إن علمت ـ تعلم أني لم آلك نصحًا، وفقنا اللَّه وإياك لطاعته، وطاعة رسوله في كل أمر، وعلى كل حال، والسلام عليك ورحمة اللَّه وبركاته»[1]، ورد الليث بن سعد برسالة مماثلة تتضمن مسائل أصولية، وفقهية، يخالف فيها الإمام مالك.

ومن خلال رسالة الإمام مالك يتبين جليًا أن أصول الفقه قد أخذت تتبلور كما أن بعض القواعد الكبرى أخذت في الظهور، وأصبحتْ يُحْتَجُّ بها؛ كعمل أهل المدينة، والعرف، وسد الذرائع، كما أن الخلاف قفز إلى السنة، والقياس، والاستحسان، والإجماع، بعد عصر الصحابة.

ومهما يكن فعصر تابعي التابعين اتسم بمعرفة المناهج الأصولية، وإبرازها، الشيء الذي على أثره أخذ الفقهاء في التأليف في أصول الفقه، بعد أن توفرت كل الشروط.

أَوَّلُ مَنْ أَلَّفَ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ:

لم تأت التآليف الأولى في أصول الفقه طفرة واحدة، وإنما مَرَّت بفترة مخاض؛ كما تبين مما سبق، أما أولية التأليف في أصول الفقه:

---

(١) ترتيب المدارك، للقاضي عياض، ص: ٤١.

* فالحنفية تدعي أن أئمتهم: أبا حنيفة، وأبا يوسف، ومحمد بن الحسن ـ هم أصحاب السبق في تدوين الأصول.

* وذهب المالكية إلى أن الإمام مالك رضي الله عنه أول من تكلم في أصول الفقه، وفي الغريب من الحديث، وفسَّر كثيرًا منه في موطئه[1].

* ويدعي الشيعة الإمامية أن أول من قعَّد، وأَصَّل علم أصول الفقه، محمد الباقر بن علي بن زين العابدين، ثم من بعده ابنه الإمام أبو عبدالله جعفر الصادق!

* ويذهب الشافعية إلى أن الإمام الشافعي أول مَنْ ألّف في هذا العلم؛ لأن تأليفه لكتاب «الرسالة» كان عامًّا، وشاملًا، وجامعًا لمواضيع أصول الفقه؛ بمعنى أن كتاب «الرسالة» كتاب أصول، بخلاف الكتابات الأصولية التي كانت قبل كتاب «الرسالة»؛ فقد كانت تتسم بالتطرق لبعض المواضيع الأصولية.

فالمتكلمون في الأصول ـ قبل التدوين ـ كثيرون في عهد الصحابة، والتابعين؛ ولكن محل النزاع ليس هو أول من تكلم في أصول الفقه؛ وبالتالي تترجّح كفة الشافعي كأول مؤلّف في هذا الفن.

* * * * *

(١) الفكر السامي، الحجوي، ١/٣٣٥.

المبحث الثاني

أَقْسَامُ الْقَوَاعِدِ الأُصُولِيَّةِ

وعلم الأصول ـ بدوره ـ مجموعة قواعد يُتَوَصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وقد قَسَّمَ علماء الأصول هذه القواعد إلى ثلاثة أقسام؛ هي:

١ـ القواعد اللغوية. ٢ـ القواعد الشرعية. ٣ـ القواعد العقلية.

وذلك لأن القاعدة إما أن تُسْتَمَدَّ من اللغة؛ فهي لُغوية، أو من الشرع؛ فهي شرعية، أو من العقل؛ فهي عقلية.

١ـ القواعد الأصولية اللغوية: تحدث الآمدي عن علم العربية كمستمَد لأصول الفقه، فقال: «وأما علم العربية، فتتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية، من الكتاب، والسنة، وأقوال أهل الحل، والعقد من الأمة، على معرفة موضوعاتها لغة، من جهة الحقيقة، والمجاز، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقييد، والحذف، والإضمار، والمنطوق، والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، وغيره مما لا يُعرف في غير العربية»[(١)].

فتقعيد الأصوليين للقواعد، والضوابط اللغوية، كان نتيجة لاحتكاكهم باللغة العربية، ودراستهم لها، واستقرائهم لاستعمالاتها، وفهمها فهمًا عميقًا، وتمييزها تمييزًا دقيقًا عن القواعد الشرعية، أو القواعد العقلية.

وتجدر الإشارة إلى أن الأصوليين هم الذين خدموا اللغة العربية، والنحو، أكثر من غيرهم، فدراستهم لمراتب الوضوح، والخفاء، وطرق الدلالة، وبيان مراتبها في إفادة المعنى، امتاز بالدقة الكبيرة، الشيء الذي لا نجده عند النحاة، وغيرهم من علماء اللغة، وفروعها، وإذا انتقلنا إلى دلالة مصطلح ما، وجدنا الأصوليين استنتجوا ـ على سبيل المثال ـ أن صيغة الأمر قد استُعْمِلَتْ لستة وعشرين معنى:

١ـ للوجوب: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور: ٥٦].

---

(١) الإحكام، للآمدي، ١/٦، ٧.

٢ـ للندب: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣].

٣ـ للإباحة: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [طه: ٨١].

٤ـ للتهديد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، ويصدق مع التحريم، والكراهة.

٥ـ الإرشاد: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

٦ـ الإذن: كقولك لمن طرق الباب: ادخل.

٧ـ التأديب: كقوله ﷺ لعمر بن أبي سلمة، وهو دون البلوغ، ويده تطيش في الصحفة: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ»[(1)].

٨ـ الإنذار: ﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]، ويفارق التهديد بذكر الوعيد.

٩ـ الامتنان: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١٤٢]، ويفارق الإباحة بذكر ما يحتاج إليه.

١٠ـ الإكرام: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الحجر: ٤٦].

١١ـ التسخير: أي التذليل.

١٢ـ الامتهان: نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [الاعراف: ١٦٦].

١٣ـ التكوين: أي الإيجاد عن العدم بسرعة؛ نحو: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

١٤ـ التعجيز: أي إظهار العجز؛ نحو: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: ٢٣].

١٥ـ الإهانة: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ [الدخان: ٤٩].

١٦ـ التسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور:١٦].

١٧ـ الدعاء: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٨٩].

١٨ـ التمني: كقول امرئ القيس:

---

(١) أخرجه البخاري، والنسائي في كتاب «النكاح»، ومسلم في كتاب «الأشربة»، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة، والدارمي في كتاب «الأطعمة»، ومالك في «الموطإ»، في كتاب «صفة النبي»، وأحمد بن حنبل.

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِ   بِصُبْحٍ، وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ[١]

ولبعد انجلائه عند المحب؛ حتى كأنه لا طمع فيه، كان متمنيًا، لا مترجيًا.

١٩ـ الاحتقار: ﴿أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [الشعراء: ٤٣]؛ إذ ما يلقونه من السحر، وإن عظم، محتقر بالنسبة إلى معجزة موسى ـ عليه السلام.

٢٠ـ الخبر: كحديث البخاري: «إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ»[٢]؛ أي صنعت.

٢١ـ الإنعام: بمعنى تذكير النعمة؛ نحو: ﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾ [طه: ٨١].

٢٢ـ التفويض: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢].

٢٣ـ التعجب: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الإسراء: ٤٨].

٢٤ـ التكذيب: ﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [آل عمران: ٩٣].

٢٥ـ المشورة: ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات: ١٠٢].

٢٦ـ الاعتبار: ﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: ٩٩][٣].

وقد أدرج الأصوليون معرفة اللغة العربية ضمن الشروط التي يجب أن يتحلى بها المجتهد، قال الشافعي: «فإنما خاطب الله بكتابه العرب، بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يُخَاطَبَ بالشيء عامًّا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويُسْتَغْنَى بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُرَادُ به الخاص، وظاهرًا يُعْرَفُ في سياقه أنه يُرَادُ به غير ظاهره؛ فكل هذا موجود علمه في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها، يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر

(١) ديوان امرئ القيس، ص: ٤٩.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الأنبياء»، و«الأدب»، والدارمي في كتاب «الأدب»، وابن ماجة في كتاب «الزهد»، ومالك في «الموطإ»، في كتاب «السفر»، وأحمد بن حنبل.
(٣) انظر: جمع الجوامع، ابن السبكي، ٣٧٢/١ إلى ٣٧٥.

لفظها منه عن أوله.

وتَكَلَّمُ بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ؛ كما تعرف الإشارة ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها.

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة، وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها، معرفة عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب، وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تَكَلُّفَ ما يجهل بعضه.

ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب ـ إن وافقه من حيث لا يعرفه ـ غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطإ، والصواب فيه[1]».

وأما الإمام الشاطبي، فقد تشدد في اشتراط العلم بالعربية على المجتهد، علمًا يصل به إلى الإمامة فيها؛ «كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والمازني، ومن سواهم»[2].

وعلى كل، فأهمية اللغة العربية، ونحوها، وتصريفها، للاجتهاد؛ شيء مجمع عليه لدى علماء الشريعة؛ لأن الحكم يتبع الإعراب، كما قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[3]، بالرفع، **فرواه الرافضة بالنصب**؛ أي لا يورث ما تركناه، وقفًا، وصار مفهومه أنهم يورثون في غيره.

وكذلك قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ»[4]، رواه الشيعة: «أبا بكر، وعمر»؛ فانعكس المعنى؛ أي: يا أبا بكر، وعمر، فيكونان مقتدِيَيْنِ لا مُقْتَدًى بهما، وهو كثير.

---

(١) الرسالة، للشافعي، ص٥١، وما بعدها.

(٢) الموافقات، للشاطبي، ٤/١١٤، ١١٥.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الاعتصام»، و«فضائل الصحابة»، و«الفرائض»، ومسلم في كتاب «الجهاد»، والنسائي في كتاب «الفيء»، والدارمي في كتاب «الكلام»، وأحمد بن حنبل.

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب «المناقب»، وابن ماجة في المقدمة، وأحمد بن حنبل.

ثم قال: «واسم الفاعل من المفعول إنما يعرف من جهة التصريف»[١].

٢ـ الْقَوَاعِدُ الشَّرْعِيَّةُ: قال الآمدي عنها، وهو بصدد ما منه استمداد أصول الفقه: «وأما الأحكام من جهة أن الناظر في هذا العلم إنما ينظر في أدلة الأحكام الشرعية، فلا بد أن يكون عالماً بحقائق الأحكام؛ ليصور القصد إلى إثباتها، ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل؛ بضرب الأمثلة، وكثرة الشواهد، ويتأهل للبحث فيها بالنظر، والاستدلال.

ولا نقول إن استمداده من وجود هذه الأحكام، ونفيها في آحاد المسائل؛ فإنها من هذه الجهة لا تثبت لها بغير أدلتها؛ فلو توقفت الأدلة على معرفتها من هذه الجملة كان دورًا ممتنعًا[٢]».

أما الإمام الشاطبي، فقد اشْتُهِرَ بنظرية مقاصد الشريعة الإسلامية شرطًا ضروريًا وأوليًا للاجتهاد؛ فدرجة الاجتهاد عنده لا تحصل إلا لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط؛ بناءً على فهمه فيها.

فأما الأول: فإن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وهذه المصالح على ثلاث مراتب؛ فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف؛ هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم، والفتيا، والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ لأن استنباط الأحكام ثمرة لفهم المقاصد[٣]، ومنذ عصر الشاطبي، وقبله، والأصوليون يهتمون بمقاصد الشريعة؛ عَرَّوْا أسرارها، وعللوا أحكامها، وأحاطوا بدقائق التشريع، حتى فتح الله عليهم في استنباط قواعد شرعية؛ مثل: الحرج مرفوع، والضرر يُزَال، والضرورات تبيح المحظورات... وهكذا.

كل هذا كان ثمرة سبر أغوار مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة.

---

(١) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص٤٣٧، وما بعدها.

(٢) الإحكام، للآمدي، ١/٧.

(٣) الموافقات، للشاطبي، ٤/١٠٥، ١٠٦.

٣ـ الْقَاعِدَةُ الأُصُولِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ: أن النصوص الشرعية متناهية، والحوادث المبحوث عن أحكامها غير متناهية؛ وعلى هذا الأساس، فإنه يتعذر على أي تشريع أن تحيط نصوصه، وقواعده، بجميع الأحكام، والحوادث المتجددة، والجزئيات، والقضايا الفرعية، والواقع يشهد لهذا.

وهكذا لجأ الأصوليون إلى استنباط القواعد عن طريق النصوص المتناهية، مشفوعة بأعمال العقل، في ضوء نصوص الشريعة، ومقاصدها، فكان ثمرة هذا هو القياس: شروطه، ومسالكه، وأقسامه؛ والاستحسان، والاستصحاب، وقد أكد ذلك كثير من العلماء؛ كما نجده مقررًا عند الشهرستاني ـ مثلًا ـ في قوله: «وبالجملة، نعلم قطعًا، ويقينًا أن الحوادث، والوقائع في العبادات، والتصرفات، مما لا يقبل الحصر، والعد، ونعلم قطعًا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يُتَصَوَّرُ ذلك ـ أيضًا ـ، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى؛ عُلِمَ قطعًا أن الاجتهاد، والقياس، واجب الاعتبار؛ حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[١].

* * * * *

(١) الملل والنحل، للشهرستاني، ص٢٠٠.

المَبحَثُ الثَّالِثُ

جَرْدٌ لِلْقَوَاعِدِ الأُصُولِيَّةِ

ويشمل هذا المبحث على جرد للقواعد الأصولية المُهِمَّةِ الَّتي تَضَمَّنَهَا كِتَابُ المُوَافَقَاتِ.

أَوَّلًا: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ

أ ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الأَدِلَّةِ

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي طَبِيعَةِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ

١ـ كل دليل شرعي قطعي، فلا إشكال في اعتباره.

٢ـ كل دليل شرعي ظني راجع إلى أصل قطعي فهو معتبر.

٣ـ الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، مردود بلا إشكال.

٤ـ الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي، ولا يعارض أصلًا قطعيًا، فهو في محل النظر، وحكمه حكم المناسب الغريب.

٥ـ كل دليل شرعي يمكن أخذه كليًا.

٦ـ العقل تابع للشرع.

٧ـ العقل ليس بشارع.

٨ـ كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائمًا لتصرفات الشارع، ومأخوذًا من أدلته، فهو صحيح يُبْنَى عليه، ويُرْجَعُ إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلة مقطوعًا به.

٩ـ معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن.

١٠ـ إن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة.

١١ـ المدني مبني على المكي.

١٢ـ كل ما لم يَرُدُّهُ القرآن من الحكايات فهو حق.

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ فِي دَلِيلِ السُّنَّةِ

١٣- فعله ﷺ دليل على مطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غيره.

١٤- تركه ﷺ دال على مرجوحية الفعل.

١٥- لا حرج في الفعل الذي رآه - عليه السلام -، أو سمع به فأقره.

١٦- الإقرار المقابل بالترك يفيد المعارضة.

١٧- بيان الصحابة حجة فيما أجمعوا عليه.

- قواعد أصولية شرعية في الاجتهاد

١٨- محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات.

١٩- الاجتهاد أن تعلق بالاستنباط من النصوص؛ فإنه لا بد من اشتراط العلم بالعربية، وأن تعلق بالمعاني من المصالح، والمفاسد مجردة من اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشريعة.

٢٠- فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين.

٢١- من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف.

٢٢- الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة.

٢٣- الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها، وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك.

ب - قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْأَحْكَامِ

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْمُبَاحِ

٢٤- المباح من حيث هو مباح لا يكون مطلوب الفعل، ولا مطلوب الترك.

٢٥ـ الإباحة بحسب الكلية، والجزئية، يتجاذبها الأحكام البواقي.

٢٦ـ المباح إنما يوصف بكونه مباحًا إذا اعْتُبِرَ فيه حظ المكلف فقط.

٢٧ـ يصح أن يقع بين الحلال، والحرام مرتبة العفو.

٢٨ـ ما أصله الإباحة أو الضرورة، إلا أنه يتجاذبه الأحكام العوارض المضادة لأصل الإباحة، وقوعًا أو توقعًا: هل يكر على أصل الإباحة بالنقض؟

٢٩ـ الإباحة المنسوبة إلى الرخصة معناها رفع الحرج لا التخيير.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْوَاجِبِ

٣٠ـ الواجب واجب بالكل، والجزء.

٣١ـ العبرة في المطلوب الشرعي المؤقت إيقاعه في وقته.

٣٢ـ طلب الكفاية متوجه على الجميع من جهة كلي الطلب، أما من جهة جزئيه ففيه تفصيل.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْمَنْدُوبِ، وَالْمَكْرُوهِ

٣٣ـ إذا كان الفعل مندوبًا بالجزء كان واجبًا بالكل.

٣٤ـ المندوب خادم للواجب.

٣٥ـ إذا كان الفعل مكروهًا بالجزء كان ممنوعًا بالكل.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الْأَسْبَابِ

٣٦ـ مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح التلازم بينهما.

٣٧ـ إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب.

٣٨ـ وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات.

٣٩ـ الدخول في الأسباب لا يخلو أن يكون منهيًا عنه أولًا، فان كان منهيًّا عنه فلا إشكال في طلب رفع التسبب، وإن كان غير منهي عنه، فلا يطلب رفع التسبب.

٤٠- لا يُعْتَبَرُ من الأسباب شرعًا إلا ما كان له حكمة معلومة الوقوع، أو مظنونة.

٤١- أسباب الرخص ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة للرفع.

٤٢- الأصل أن السبب المتوقف التأثير على شرط، فلا يصح أن يقع المسبب دونه.

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي الشُّرُوطِ

٤٣- الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف.

٤٤- كل شرط لا يلائم مقصود مشروطه، ولا يكمل حكمته، فهو باطل.

٤٥- الشرط في خطاب التكليف مقصود، وفي خطاب الوضع غير مقصود.

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي المَوَانِعِ

٤٦- فعل المانع أو تركه، من حيث هو داخل خطاب التكليف، مأمورًا به أو منهيًّا عنه، أو مخيرًا فيه - تنبني الأحكام على مقتضى حصوله.

٤٧- فعل المانع بقصد إسقاط حكم السبب غير صحيح.

٤٨- من الموانع ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب، ومنه ما يتأتى فيه ذلك.

٤٩- الموانع ليست مقصودة للشارع.

- قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي العَزِيمَةِ، وَالرُّخْصَةِ

٥٠- العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص جارية عند انخراق تلك العوائد.

٥١- الرخص فيما لا يُصْبَرُ عليه من المشاقِّ مطلوبة، وفي المقدور عليه عزيمة أو مباح.

٥٢- الرخص إضافية لا أصلية.

٥٣- طلب التخفيف بوجه غير شرعي باطل.

٥٤- المشقة الأخروية غير مقصودة.

٥٦- المشقة الخارجة عن معتاد المشقات في الأعمال العادية، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة، وأما إذا لم تكن خارجة عن المعتاد، فالشارع، وإن لم يقصد وقوعها، فليس بقاصد لرفعها.

٥٧- الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل.

ج - قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَمُتَعَلَّقَاتِهَا

٥٨- تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق.

٥٩- المقاصد الضرورية في الشّريعة أصل للحاجية، والتحسينية.

٦٠- الحاجيات، والتحسينيات، تابعة للضروريات.

٦١- الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد.

٦٢- المقاصد معتبرة في التصرفات.

٦٣- المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه.

٦٤- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع.

٦٥- من مقصود الشارع في الأعمال دوام المكلف عليها.

٦٦- موافقة العمل المقتضي المقاصد الأصلية يستلزم صحته، وسلامته مطلقًا.

٦٧- من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل.

٦٨- لا عبرة بالحِيَل في الدين.

٦٩- إذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروع، فلا إشكال، وإذا كان الظاهر موافقًا، والمصلحة مخالفة؛ فالفعل غير صحيح، وغير مشروع.

٧٠- المصالح المجتلبة شرعًا، والمفاسد المستدفعة، إنما تعتبر من حيث تُقَامُ الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية.

٧١- الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، إذا كانت قد شُرِعَتْ للمصالح الخاصة بها؛ فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات.

٧٢- الأمر في المصالح مطرد مطلقًا في كليات الشريعة، وجزئياتها.

٧٣- الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي؛ أن لا يتخلف الكلي فتتخلف

مصلحته المقصودة بالتشريع.

٧٤ـ الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها.

٧٥ـ كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ فِي تَعْلِيلِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

٧٦ـ الأصل في العبادات التعبد، وفي العادات التعقل.

٧٧ـ كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد، فلا تفريع فيه، وكل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلا بد فيه من اعتبار التعبد.

٧٨ـ لا نيابة في العبادات.

دـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ

٧٩ـ اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين:

أصلي، وتبعي.

٨٠ـ لا نسخ في الكليات.

٨١ـ من الخطإ اعتبار جزئيات الشريعة دون كلياتها، أو العكس.

٨٢ـ كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه، فله فيه الخيرة.

٨٣ـ الحقوق الواجبة المحددة لازمة لذمة المكلف، مترتبة عليه دينًا، والحقوق الواجبة غير المحددة لازمة له، وهو مطلوب بها، غير أنها لا تترتب في ذمته.

٨٤ـ إن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون.

٨٥ـ ما لا يختلف في العوائد يقضى به على ما تقدم، وما يختلف فلا.

* * * * *

ثَانِيًا: قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ

أ ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي الْأَمْرِ، وَالنَّهْيِ

٨٦ـ الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها.

٨٧ـ الأمر بالمطلق لا يستلزم الأمر بالمقيد.

٨٨ـ الأمر المخير يستلزم قصد الشارع إلى أفراده المطلقة المخير فيها.

٨٩ـ كل خصلة أُمِرَ بها أو نُهِيَ عنها مطلقًا من غير تحديد، ولا تقدير، فليس الأمر والنهي فيها على وزن واحد في كل فرد من أفرادها.

٨٠ـ الأمر والنهي إذا تواردا على متلازمين، فكان أحدهما مأمورًا به، والآخر منهيًا عنه عند فرض الانفراد، وكان أحدهما في حكم التبع للآخر؛ وجودًا أو عدمًا؛ فإن المعتبر من الاقتضائين ما انصرف إلى جهة المتبوع، وأما ما انصرف إلى جهة التابع فملغًى، وساقط الاعتبار شرعًا.

٩١ـ الأمر والنهي إذا تواردا على شيء واحد، وأحدهما راجع إلى بعض أوصافها، أو جزئياتها، أو نحو ذلك، فالمعتبر هو جواز اجتماعهما.

٩٢ـ الأمر والنهي يتواردان على الفعل، وأحدهما راجع إلى جهة الأصل، والآخر راجع إلى جهة التعاون: هل يُعْتَبَرُ الأصل أم جهة التعاون؟

٩٣ـ الأمران يتواردان على الشيء الواحد باعتبارين، إذا كان أحدهما راجعًا إلى الجملة، والآخر راجعًا إلى بعض تفاصيلها، أو إلى بعض أوصافها، أو إلى بعض جُزئياتها، فاجتماعهما جائز حسبما ثبت في الأصول.

٩٥ـ المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني؛ كما أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني، وكل واحد منهما لا يخرج عن أصله من القصد الأول.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي الْعُمُومِ، وَالْخُصُوصِ

٩٦ـ العمومات جارية على العموم الاستعمالي الشرعي.

٩٧ـ العموم ثابت بالصيغ، والاستقراء.

٩٨ـ العمومات إذا اتحد معناها، وانتشرت في أبواب الشريعة، أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مجراة على عمومها.

٩٩ـ إذا ثبت قاعدة عامة أو مطلقة، فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال.

ـ قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ

١٠٠ـ كل ما كان من المعاني العربية التي لا ينبغي فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر.

١٠١ـ الاعتراض على الظواهر غير مسموع.

١٠٢ـ الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف، وإما غير واقع في الشريعة.

١٠٣ـ التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية.

١٠٤ـ التشابه واقع في الشرعيات، إلا أنه قليل.

* * * * *

الْبَابُ الثَّانِي

الْقَوَاعِدُ الْأُصُولِيَّةُ الشَّرْعِيَّةُ

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

الفصل الثاني: قواعد في الأحكام الشرعية

الفصل الثالث: قواعد في مقاصد الشريعة ومتعلقاتها

الفصل الرابع: قواعد أصولية شرعية مختلفة

* * * * *

الْفَصْلُ الْأَوَّلُ
قَوَاعِدُ فِي الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي طَبِيعَةِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.
الْمَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ الْقُرْآنِ.
الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ السُّنَّةِ.
الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ فِي الِاجْتِهَادِ.

* * * * *



تَمْهِيدٌ

قبل أن أخوض في بحث قواعد هذا الفصل، يحسن بي أن أتعرض لمعنى الدليل؛ فالدليل في اللغة: «يُطْلَقُ على ما يُسْتَدَلُّ به؛ فهو بمعنى المرشد إلى الشيء، والكاشف عنه، كما يُطْلَقُ على الدالِّ نفسه الذي نصب الدليل»[(١)].

وأما في الاصطلاح: فيمَّا عرفه به الأصوليون: «أنه التوصل بصحيح النظر إلى مطلوب خبري»[(٢)]، وتنقسم الأدلة الشرعية إلى أدلة نقلية، وأخرى عقلية:

أولاً: الدليل النقلي؛ «وهو ما كان صحيح السند إلى الشارع - صلوات الله عليه - متضح الدلالة على الحكم المطلوب، مستمر الأحكام، راجحًا عن كل ما يعارضه»[(٣)]؛ كالكتاب.

ثانيًا: الدليل العقلي؛ وهو ما استنبطه العقل من النقل، أو استقل به؛ كبرهان التوحيد، مما وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم، أو في السنة، أو لم ترد به، وهو صحيح، ثم إن الدليل النقلي من حيث ثبوته، وطريقة وصوله إلينا، إما قطعي، وإما ظني.

١- القطعي: هو ما وصلنا من الأخبار عن طريق التواتر؛ بحيث يحصل به العلم اليقيني.

٢- الظني: هو ما وصلنا من الأخبار عن طريق الآحاد.

وأما من حيث دلالته على المعنى، فإنه إما قطعي الدلالة، وإما ظنيها.

١- فقطعي الدلالة: هو الذي لا يحتمل إلا معنى واحدًا؛ وذلك كآيات المواريث، والحدود، والكفارات؛ مثل قوله - تَعَالَى -: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١].

٢- وظني الدلالة: هو الذي يحتمل أكثر من معنى واحد، في مجال التأويل؛

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة «دلل».

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/١٢٤، ١٢٥؛ وإرشاد الفحول، ص٥.

(٣) مفتاح الوصول في علم الأصول، للشريف التلمساني، ص: ٧.

كالقروء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]؛ فلفظ القرء في اللغة العربية مشترك بين معنيين: الطهر، والحيض، فيحتمل أن يُرَادَ ثلاثة أطهار، أو ثلاث حيضات، وتكون الدلالة على أحد المعنيين ظنية لا قطعية. ومثال ظني الدلالة العقلي: الأقيسة الفقهية: قياس الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ جميع المطعومات على الشعير، والحنطة من حرمة التفاضل، والنساءة[1]؛ لوجود الربا فيها.

والباحث في كتاب: «الموافقات» يستطيع أن يستخلص منه جملة من القواعد الأصولية التي تبحث في الدلالة الشرعية، سواء في جانبها النظري؛ من حيث فلسفة الدليل، وطبيعته، أو من جانبها العملي؛ من حيث تحديد هذه الأدلة، وتصنيف مراتبها.

وفيما يأتي أبرز هذه القواعد الأصولية موزّعة في هذه المباحث:

المَبْحَثُ الأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي طَبِيعَةِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ.

المَبْحَثُ الثَّاني: قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ القُرْآنِ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ السُّنَّةِ.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ: قَوَاعِدُ فِي الاجْتِهَادِ.

* * * * *

---

(١) فأما ربا الفضل، فيحرم في الجنس الواحد من كل مكيل، أو موزون، وإن كان يسيرًا كتمرة بتمرتين، وحبة بحبتين، الشرح الكبير على متن المقنع، ١٣٥/٤.
وعليه فَرِبَا الفضل: هو بيع النقد بالنقد، أو الطعام بالطعام متفاضلًا.
أما ربا النساءة: فهو بيع النقد إلى أجل، أو بيع الطعام بالطعام إلى أجل، وهو صورة من صورتي ربا الفضل؛ انظر: المغني، لابن قدامة، ١٤١/٤، وما بعدها.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ فِي طَبِيعَةِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ

قاعـدة: كُلُّ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ قَطْعِيٍّ فَلَا إِشْكَالَ فِي اعْتِبَارِهِ٣/١٦

في هذه القاعدة قرر أبو إسحاق جعل كل دليل شرعي قطعي السند، بأن كان لفظه متواترًا[١]؛ كالقرآن الكريم، أو كان متواترًا تواترًا معنويًا[٢]؛ مثل ما يحتج به جمهور الأئمة، والروايات المعمول بها عن مالك في المسح على الخفين، من الأخبار الواردة في ذلك عن الصحابة قولًا، وفعلًا[٣]، وقد مَثَّلَ لذلك الإمام الشاطبي: «بأدلة وجوب الطهارة من الحديث، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، واجتماع الكلمة، والعدل، وأشباه ذلك»[٤]؛ وبناءً على ما سبق يمكن القول بأن الدليل الشرعي القطعي بالتواتر اللفظي، والمعنوي يجب العمل على وفقه، واعتباره؛ أي أن القرآن الكريم، والأحاديث المتواترة تواترًا معنويًا ـ لا إشكال في اعتبارهما، والإجماع كذلك منه ما هو قطعي، ومنه ما هو ظني، أما القياس فكله ظني؛ لأنه «لا يتأتى فيه القطع، مع احتمال الاعتراضات الخمسة، والعشرين»[٥].

كل هذا ضمن الدليل الشرعي القطعي؛ أما عن الدليل الشرعي الظني، فيقرر القواعد التالية:

---

(١) التواتر اللفظي: خبر جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب؛ مفتاح الوصول، الشريف التلمساني، ص٨.

(٢) التواتر المعنوي: كنقل وقائع متعددة، كل واحد منها بخبر الواحد، لكن تتضمن جميعها معنًى واحدًا مشتركًا بينها.

(٣) انظر: نصب الراية، للزيلعي، ١/١٦٢.

(٤) الموافقات، للشاطبي، ٣/١٦.

(٥) الموافقات، تعليق: الشيخ دراز، ٣/١٦.

قاعـدة: كل دليل شرعي ظني راجع إلى أصل قطعي فهو معتبر.

مما سبق يتبين أن الدليل الشرعي الظني، يتأتى في السنة، والإجماع، والقياس كله، فإذا كان ظني السنة، والإجماع، والقياس كله راجعًا إلى أصل قطعي يعاضده، ويوضحه، ويبينه، فلا شك في صحة العمل به، واعتباره؛ يشهد لهذا قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ النحل: ٤٤]، والذكر: يعني القرآن، لتبين للناس ما نزل إليهم في هذا الكتاب؛ من الأحكام، والوعد، والوعيد، بقولك، وفعلك؛ فالرسول ﷺ بَيَّنَ عن اللَّه ـ عَزَّ وجَلَّ ـ مراده مما أجمله في كتابه؛ من أحكام الصلاة، والزكاة، وغير ذلك مما لم يفصله[1]؛ كحديث: «لَا ضَرَرَ، وَلَا ضِرَارَ»[2]؛ فهو، وإن كانت دلالته ظنية، إلا أنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى؛ فإن الضرر، والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها؛ في وقائع جزئيات؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾ [البقرة: ٢٣٣].

ـ وقواعد كليات؛ ومنه النهي عن التعدي على النفوس، والأموال، والأعراض، وعن الغصب، والظلم، وكل ما هو في المعنى من ضرر، وإذا اعتبرت أخبار الآحاد، وجدتها كذلك[3].

وقد عقب الشيخ دراز على حكم الشاطبي ـ هذا ـ بأنه ليس على عمومه، اللهم إلا النادر الذي يكون غالبًا في الأخبار، كما في القصص عن بني إسرائيل ـ مثلًا ـ، وأحاديث الملاحم، والفتن، وأشراط الساعة، ونحوها؛ كأحاديث: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا الْيَهُودَ»[4]، وحديث: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُقَاتِلُوا خُوزًا، وَكَرْمَانَ،

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ١٠/١٠٩.

(٢) أخرجه ابن ماجة في الأحكام، ومالك في الموطإ، في الأقضية، وأحمد بن حنبل.

(٣) الموافقات، ٣/١٦، ١٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب «الجهاد»، عن أبي هريرة، وأخرجه أبو داود في كتاب «الفتن والملاحم»، وأخرجه مسلم، والترمذي، وابن ماجة.

وَالأَعَاجِمَ»(١)، وحديث: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»(٢)(٣).

وتعقيب الشيخ دراز هذا فيه نظر ستأتي الإشارة إليه في الفقرات القادمة، وينبني على هذه القاعدة:

* قبول خبر الآحاد، وتقرير حجيته على الجملة.
* بالإضافة إلى أنها تنهض حجة على الحنفي المخالف في أصل العمل بخبر الآحاد المعارض بخبر قطعي.

قاعدة: الظَّنِّيُّ الْمُعَارِضُ لِأَصْلٍ قَطْعِيٍّ، وَلَا يَشْهَدُ لَهُ أَصْلٌ قَطْعِيٌّ مَرْدُودٌ بِلَا إِشْكَالٍ

ويواصل الإمام الشاطبي حديثه حول الدليل الشرعي الظني، فيحكم بالرد على ما كان منه معارضًا لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، وذلك:

١ـ لأنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، وعلى اعتبار أن القطعي هو من أصول الشريعة، وأصول الشريعة محكوم عليها بالصحة، والظني ما جاء مخالفًا للقطعي؛ أي لأصول الشريعة، معناه أنه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعد منها؟ فبالأحرى أن يعارضها.

٢ـ ليس لهذا الظني أصل قطعي يعاضده؛ كأن يكون الظني خادمًا، أو مبينًا للقطعي؛ كما سبق في القاعدة السالفة؛ فعدم وجود ما يشهد له دليل على مرجوحيته؛ وبالتالي فإنه لا ينهض دليلًا معارضًا للقطعي؛ ومثاله: ما أفتى به يحيى بن يحيى المغربي ملكًا جامع في نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين؛ نظرًا إلى أن حاله يناسب

(١) «لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا ... اليهود خوزًا [وكرمان] من الأعاجم»، ذكره البخاري في «المناقب»، و«الجهاد»، ومسلم بن الحجاج، والترمذي، وابن ماجة في «الفتن»، وأبو داود في «الملاحم»، وأحمد بن حنبل.

(٢) الموافقات، تعليقات الشيخ دراز، ١٧/٣.

(٣) أخرجه الترمذي، وابن ماجة، والدارمي كلهم في كتاب «الفرائض»، وأخرجه ابن ماجة ـ أيضًا ـ في «الديات».

التكفير ابتداء بالصوم؛ ليرتدع به دون الإعتاق؛ إذ يسهل عليه بذل المال في شهوة الفرج، لكن الشارع ألغاه بإيجاب الإعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك، وغيره، ويسمى هذا القسم بالغريب؛ لبعده عن الاعتبار[1]؛ كقسم من أقسام المرسل الثلاثة: (الغريب، ومعلوم الإلغاء، والمرسل) لا الغريب المقابل للمؤثر، والملائم، والمرسل، والدليل على ذلك المثال السابق.

وهذا القسم على ضربين:

١ـ ما كانت مخالفته للأصل قطعية؛ كالمثال السابق، فهو مردود.

٢ـ ما كانت مخالفته للأصل ظنية؛ وذلك:

أ ـ إما بأن يتطرق الظن من جهة الدليل الظني؛ وذلك بأن يحمل على معنى لا يخالف القطعي.

ب ـ وإما أن الأصل لم يتحقق كونه قطعيًا، وفي هذا الموضع مجال للمجتهدين.

ولكن الثابت في الجملة أن مخالفة الظني لأصل قطعي يُسْقِطُ اعتبار الظني على الإطلاق، وهو مما لا يختلف فيه، ويورد الإمام الشاطبي لهذه القاعدة تطبيقات؛ منها:

١ـ رد عائشة لحديث: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»[2]، بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩]، وأحاديث أخرى[3].

٢ـ واعتمده الإمام مالك في مواضع كثيرة؛ كغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعًا، ومواضيع أخرى[4]، ولعل هذا راجع لاشتراط الإمام مالك للعمل بخبر الواحد ألا يكون الخبر مخالفًا لعمل أهل المدينة[5].

---

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/٢٨٤.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الجنائز»، وفي كتاب «المغازي»، وأخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، وابن ماجة، كلهم في كتاب «الجنائز».

(٣) انظر: الموافقات، ٣/٢٠.

(٤) انظر: الموافقات، ٣/٢١، ٢٢.

(٥) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/١٣٥.

٣ـ وكذلك الإمام أبو حنيفة؛ لرده خبر القرعة[١]؛ لأنه يخالف الأصل القطعي بخبر الآحاد الذي هو ظني، وهذا راجع لكون الحنفية يشترطون للعمل بخبر الواحد شروطًا ثلاثة[٢]:

١ـ ألا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه.

٢ـ ألا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه، وتعم البلوى به، ويحتاج الناس إلى بيانه.

٣ـ ألا يكون الحديث مخالفًا للقياس، والأصول الشرعية، إذا كان الراوي غير فقيه.

أما مذهب الشافعية، فيقول الآمدي: «أما شروط وجوب العمل بخبر الواحد، فمنها ما لا بد منها، ومنها ما ظُنَّ أنها شروط، وليست كذلك».

أما الشروط المعتبرة فهي:

١ـ أن يكون الراوي مكلفًا.

٢ـ أن يكون مسلمًا.

٣ـ أن يكون ضبطه لما يسمعه أرجح من عدم ضبطه، وذكره له أرجح من سهوه؛ لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه.

٤ـ أن يكون الراوي متصفًا بصفة العدالة[٣].

ومذهب الحنابلة في العمل بخبر الواحد أن يُعْتَبَرَ في الراوي المقبول روايته أربعة شروط: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط، أما الإسلام، فلا خلاف في اعتباره[٤].

---

(١) المقتضى أنه ﷺ أقرع بين ستة مماليك أعتقهم سيدهم عند موته، ولا مال سواهم، فخرجت القرعة لاثنين، فأجاز عتقهما، وأبقى الأربعة أرقاء.

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/١٣٥.

(٣) الأحكام الآمدية، ١/٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣.

(٤) روضة الناظر، وجنة المناظر، لابن قدامة، ص٥٦.

قاعدة: الظَّنِّيُّ الَّذِي لَا يَشْهَدُ لَهُ أَصْلٌ قَطْعِيٌّ، وَلَا يُعَارِضُ أَصْلًا قَطْعِيًّا، فَهُوَ فِي مَحَلِّ النَّظَرِ، وَحُكْمُهُ حُكْمُ المُنَاسِبِ الغَرِيبِ٣/٢٥.

ومعنى هذه القاعدة أن الدليل الشرعي الظني الذي لم يتفق في معناه مع معنى مقطوع به؛ فإنه يعرض على النظر من حيث الأخذ، والرد، ويأخذ درجة المناسب الغريب، وحكمه في القبول، وعدمه؛ أي فهو شبيه بما يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور، ولم ينص الشرع على اعتباره[1]، وإنما يثبت بالقياس، ومثاله أن يقال في الذي يطلق زوجته في مرض الموت؛ لئلا ترث زوجته: إنه يعامل بنقيض قصده؛ فترث قياسًا على القاتل: لا يرث؛ فحكم بعدم إرثه بجامع كونهما فعلًا محرمًا لغرض فاسد؛ فهو مناسب غريب، في ترتيب الحكم عليه مصلحة، وهو زجرهما عن الفعل الحرام، لكن لم يشهد له أصل باعتبار صراحة، وإيماء، ولكن يثبت بالقياس المشار إليه، وعلى هذا البيان يفهم حديث القاتل: لا يرث؛ فإنه ظني، لم يشهد له، ولم يرده أصل قطعي.

وللقائلين بعدم قبوله أن يستدلوا بكونه:

١ـ إثبات شرع على غير ما عهد في مثله.

٢ـ والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يدلان على أنه في محل الريبة؛ فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته.

* ومن حيث لم يشهد له أصل قطعي، فهو معارض لأصول الشريعة، إذا كان عدم الموافقة مخالفة، وكل ما خالف أصلًا قطعيًا مردود، فهذا مردود.

وللعامل به أن يستدل بما يأتي:

١ـ العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة، وهذا فرد من أفراده.

٢ـ وإن لم يكن موافقًا لأصل، فلا مخالفة فيه ـ أيضًا ـ؛ فإن عضد الرد عدم الموافقة

---

(١) مفتاح الوصول في علم الأصول، لأبي عبدالله محمد أحمد المالكي الشريف التلمساني، ص١٨٢.

عضد القبول عدم المخالفة فيتعارضان، ويسلم أصل العمل بالظن.

ومما يشهد لهذا العمل حديث: «الْقَاتِلُ لَا يَرِثُ»[١]، والإمام البيضاوي مثل له «بالطعم في الربا؛ فإن نوع الطعم مؤثر في حرمة الربا، وليس جنسه مؤثرًا في جنسه»[٢].

أما الآمدي فقد مثل له: «باعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض، والمسافر، في جنس التخفيف؛ فإن عين مشقة الحائض ليس عين مشقة المسافر، بل من جنسها، وعين التخفيف عن المسافر بإسقاط الركعتين الزائدين، ليس عين التخفيف عن الحائض بإسقاط أصل الصلاة عن جنسها»[٣].

أما الحنابلة، فالغريب عندهم هو الذي لم يظهر تأثيره، ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع؛ كالقول بأن الخمر إنما حُرِّمَ لكونه مسكرًا، وفي معناه كل مسكر، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر، لكنه مناسب اقترن الحكم به.

والقول بأن المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث؛ فَعُومِلَ بنقيض قصده؛ قياسًا على القاتل لَمَّا استعجل الميراث، عُومِلَ بنقيض قصده؛ فإن الشارع لم يلتفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة[٤].

ويتصل بهذه القاعدة الأصولية قواعد فقهية كلية؛ أهمها: ما نص عليه الإمام أبو عبدالله المقري في قواعده: «إن من أصول المالكية المعاملة بنقيض المقصود الفاسد»[٥]، فالمستعجل للشيء الذي وضع له سبب عام مطرد، وطلب الحصول عليه قبل أوانه؛ أي قبل وقت حلول سببه العام، ولم يستسلم إلى ذلك السبب الموضوع، بل عدل عنه،

---

(١) أخرجه الترمذي، وابن ماجة، والدارمي كلهم في كتاب «الفرائض»، وأخرجه ابن ماجة أيضًا في «الديات».

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للقاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر البيضاوي، ٤/ ١٠١.

(٣) الإحكام، للآمدي، ٧٩/٣.

(٤) روضة الناظر، لابن قدامة، ص١٥٩.

(٥) قواعد المقري، مخطوط، ص: ٩٦.

وقصده تحصيل ذلك الشيء بغير ذلك السبب، قبل ذلك الأوان «عُوقِبَ بحرمانه»؛ لأنه افتأت، وتجاوز؛ فيكون باستعجاله هذا أقدم على تحصيله بسبب محظور؛ فيعاقب بحرمانه ثمرة عمله الذي قصد تحصيلها بذلك السبب الخاص المحظور[1].

وعليه حرمان القاتل عمدًا من الميراث، وتوريث المبتوتة في المرض المخوف، وجبر الثيب بالزنى إذا قصدت به رفع الإجبار، واتباع الزوجة زوجها قاصدة حل النكاح، وقاصدة الإحنات على قول أشهب، والوصية للوارث، وبأكثر من الثلث ...[2].

قاعدة: كُلُّ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ يُمْكِنُ أَخْذُهُ كُلِّيًّا ٣/٥٠

لهذه القاعدة نظير عند الإمام الشاطبي؛ وهي قاعدة الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، ولا فرق؛ فهي لازمة لتلك؛ لأن الشريعة عامة بالنسبة للمكلفين، وعليه فكل دليل، ولو كان لفظه غير عام؛ كأن ورد على جزئي، فإنه يعتبر عامًّا؛ لذا أُرْجِئَ الحديث عن هذه القاعدة إلى حين الحديث عن قاعدة الشريعة بحسب المكلفين كلية عامة، في المبحث الرابع المخصص لقواعد في الاجتهاد.

الْعَقْلُ تَابِعٌ لِلشَّرْعِ
الْعَقْلُ لَيْسَ بِشَارِعٍ

قسم الإمام الشاطبي الأدلة الشرعية إلى ضربين: «قسم يرجع إلى النقل المحض، وقسم يرجع إلى الرأي المحض؛ كالقياس، والمصالح المرسلة، إن كانت راجعة إلى أمر نظري»[3]، وما يرجع إلى الرأي المحض لا يكون مستعملًا في هذا العلم ـ الأصول ـ لوحدها، بل لا بد لها من الأدلة النقلية؛ كأن تكون إحدى المقدمات، والباقي الشرعية، وقد تكون المقدمات العقلية أو العادية لإثبات أصل كلي، أو لتحقيق المناط؛

(١) شرح القواعد الفقهية، الشيخ: أحمد الزرقاء، ص: ٤٠٣.

(٢) انظر تطبيق هذه القاعدة في: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، من (٣١٥: ٣٢٠) مع التثنية؛ وشرح القواعد الفقهية، للشيخ: أحمد الزرقا، ص٤٠٣، ٤٠٥.

(٣) الموافقات، ٣/٤١.

أي لتطبيق أصل على جزئي من جزئياته؛ ومثاله ذلك القياس، يعتمد فيها يعتمد على أصل يُقَاس عليه الفرع، وعليه لا يسرح العقل في مجال النظر ـ المسائل الشرعية ـ إلا بقدر ما يسرحه النقل؛ **والدليل على ذلك أمور؛ منها:**

١ـ أنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل، لما عاد لما حده النقل فائدة، وهذا في الشريعة باطل؛ فما أدى إليه مثله.

٢ـ المتبين في علم الكلام، والأصول، أن العقل لا يحسن، ولا يقبح، وتخطي العقل مأخذ النقل يجعله ـ العقل ـ محسنًا، ومقبحًا، وهذا خُلْف.

٣ـ وأنه لو كان كذلك، لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال باطل؛ لأن الشريعة جاءت لتحد للمكلفين حدودًا في أفعالهم، وأقوالهم، واعتقاداتهم، فإذا تخطى العقل حدًّا من هذه الحدود، جاز له تخطي الشريعة كلها؛ بناءً على القياس، وهذا ليس بصحيح.

وحتى تطرد هذه القاعدة المستدل عليها، يرد الإمام الشاطبي على ما يمكن أن ينهض اعتراضًا عليها، وسأقتصر على الجواب بناءً على أن السؤال معادٌ في الجواب:

١ـ ليس القياس من تصرفات العقول محضًا، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، فإلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، ومن الأمور التي قصدها الشارع.

٢ـ الأدلة المنفصلة لا تخصص، وإن سُلِّمَ أنها تخصص، فليس معنى تخصيصها أنها تتصرف في اللفظ المقصود به ظاهره، بل هي مبينة أن الظاهر غير مقصود في الخطاب بأدلة شرعية دلت على ذلك؛ فالعقل مثلها؛ فقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [الحشر: ٦]، خصصه العقل بمعنى أنه لم يرد في العموم دخول ذات الباري، وصفاته؛ لأن ذلك محال، بل المراد جميع ما عدا ذلك؛ فلم يخرج العقل عن مقتضى النقل بوجه.

٣ـ فإن إلحاق كل مشوش بالغضب من باب القياس، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به بالقياس سائغ، وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل، بل من فهم معنى التشويش، ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش، فجاز

القضاء مع وجوده؛ بناءً على أنه غير مقصود في الخطاب[١].

وعلى أيٍّ، فهذه القاعدة وثيقة الصلة بقاعدة: هَلِ الْعَقْلُ شَارِعٌ أَمْ لَا؟ وهي مسألة اخْتُلِفَ فيها:

فمذهب المعتزلة[٢] جملة هو: أن الحسن والقبح عقليان، لا يتوقف إدراكهما على الشرع، والشرع ـ فقط ـ مؤكد لحكم العقل فيما يعلمه من حكم اللَّه ـ تَعَالَى ـ[٣].

أما مذهب الماتريدية، ومن تابعهم؛ كعلماء الحنفية الذين يقولون: إن الحسن والقبح عقليان أي لا يتوقفان على الشرع، بل يدركهما العقل، والحسن، والقبح عند بعض هؤلاء بالإطلاق الأعم بخلاف المعتزلة؛ أي أنهما قد يكونان لذات الشيء أو لصفة فيه، والاعتبارات مختلفة[٤].

مذهب الأشاعرة[٥]، ومن وافقهم (رأي الجمهور): يقول هؤلاء إن الحسن والقبح شرعيان، فما أمر به الشارع؛ كالإيمان، والصلاة، والحج ـ فهو حسن، وما نهى عنه؛ كالكفر، وغيره من المحرمات ـ فهو قبيح، ولو أنه ـ افتراضًا ـ أمر بالمحرمات، ونهى عن الحسنات، لكان ما أمر به حسنًا، وما نهى عنه قبيحًا[٦]؛ فعلى رأي هؤلاء لا تكليف إلا بعد بلوغ الدعوة، ولا عقاب من اللَّه ـ تَعَالَى ـ على ترك الشخص ما رآه حسنًا، أو فعل ما رآه قبيحًا، بعد بعثة الرسل؛ فالعقل عندهم ليس بشارع؛ لأنه لا يصلح طريقًا لإدراك حكم اللَّه في أفعال المكلفين؛ فهو ينظر من وراء الشرع. ومما سبق تبين أن هذه

---

(١) الموافقات، ١/٨٩، ٩٠.

(٢) المعتزلة: عشرون فرقة، شذوا عن أهل السنة بآراء؛ منها: العبد يخلق فعله، ويسمون «أصحاب العدل والتوحيد»، ويلقبون بـ «القدرية»، و«العدلية»، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركًا. انظر: الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر البغدادي، ص١٨؛ والملل والنحل، للشهرستاني، ص: ٤١، وما بعدها.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/٦٢؛ والإبهاج، ١/١٣٥.

(٤) شرح التوضيح للتنقيح، ١/١٨٩.

(٥) الأشاعرة: هم أتباع أبي الحسن الأشعري، من أئمة المتكلمين، توفي سنة ٣٢٤ هـ؛ «انظر: الملل والنحل، للشهرستاني، ص٩٤».

(٦) لأن التواتر المعنوي يأتي كله على نسق واحد.

القاعدة التي نحن بصدد البحث فيه رسمها الإمام الشاطبي، وفق رأي الأشاعرة ـ والجمهور ـ.

ومما تستلزمه هذه القاعدة، أنه إذا كان العقل ليس بشارع، بقي الْمُعْتَمَدُ عليه بالقصد الأول هو الأدلة الشرعية.

إلى هنا يكون الإمام الشاطبي قد تقدم خطوة نحو قاعدة جليلة، وهامة، سبقه إليها الإمام الغزالي[1] ـ رحمه الله ـ؛ وهي: أَنَّ الْقَطْعَ فِي آحَادِ الأَدِلَّةِ النَّقْلِيَّةِ عَلَى الِاسْتِعْمَالِ الْمَشْهُورِ مَعْدُومٌ، أَوْ فِي غَايَةِ النُّدُورِ، إِلَّا أَنَّ الأَدِلَّةَ الْمُعْتَبَرَةَ هُنَا الْمُسْتَقْرَأَةُ مِنْ جُمْلَةِ أَدِلَّةٍ ظَنِّيَّةٍ تَظَافَرَتْ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ؛ حَتَّى أَفَادَتْ فِيهِ الْقَطْعَ؛ فَإِنَّ لِلِاجْتِمَاعِ مِنَ الْقُوَّةِ مَا لَيْسَ لِلِافْتِرَاقِ؛ وَلِأَجْلِهِ أَفَادَ التَّوَاتُرُ الْقَطْعَ.

فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي[2]، بل هو كالعلم بشجاعة علي ﷺ، وجُودِ حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما؛ فلو استدل مستدل ـ مثلًا ـ على وجوب الصلاة بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ البقرة: ٤٣]، لكان الاستدلال بمجرد النظر من أوجه: اللغة، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي، أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم، والتأخير، والمعارض العقلي، وإفادة القطع مع هذه الأمور متعذر، إلا أن ما حف بذلك من الأدلة الخارجية، والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضروريًّا في الدين؛ أي معلومًا بالضرورة، ومن هذا الطريق ثبت وجوب الشهادة، والزكاة، والصيام، وغيرها، واستدل عل حجية الإجماع، وخبر الواحد، والقياس.

وعن هذا الطريق ـ أيضًا ـ ثبت لنا ـ كما يقول الإمام الشاطبي ـ مقاصد الشريعة الضرورية: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، ولم يثبت لنا دليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة تنحصر في باب، واحد، ولو استندت إلى شيء معين لوجب إعادة تعيينه، وأن يرجع

---

(١) انظر: المستصفى، ١/١٣٥.

(٢) الموافقات، ١/٣٥، ٣٦.

أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منهما بانفراد ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي، أو غيره، أن يكون المفيد للعلم خبر واحد، دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك، وضعفه، وكثرة البحث، وقلته إلى غير ذلك(١).

وهذه القاعدة تُفْضِي بنا إلى قاعدة أخرى؛ بل هي ثمرة لها؛ وهي: **أَنَّ كُلَّ أَصْلٍ شَرْعِيٍّ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ نَصٌّ مُعَيَّنٌ، وَكَانَ مُلَائِمًا لِتَصَرُّفَاتِ الشَّرْعِ، وَمَأْخُوذًا مِنْ أَدِلَّتِهِ، فَهُوَ صَحِيحٌ يُبْنَى عَلَيْهِ، ويُرْجَعُ إِلَيْهِ، إِذَا كَانَ الأَصْلُ قَدْ صَارَ بِمَجْمُوعِ أَدِلَّتِهِ مَقْطُوعًا بِهِ (١/٣٩-٤٠).**

أي أن الأصل، أو الوصف الذي لم يُعْلَم من الشرع إلغاؤه، ولا اعتباره، لا بنص، ولا بإجماع، وكان ملائمًا لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه في أدلته، فهو صحيح يُبْنَى عليه، ويُرْجَعُ إليه، إذا صار هذا الأصل بمجموع أدلته مقطوعًا به، ويدخل تحت هذا الضرب ما يسمَّى بالمصالح المرسلة، التي اعتمدها مالك، والشافعي، وبالاستصلاح عند الغزالي، ومثاله جمع المصحف، وكتابته؛ فإنه لم يدل عليه نص من قبل الشارع، ولهذا توقف أبو بكر وعمر أولًا، حتى تحققوا من أنه مصلحة في الدين تندرج ضمن مقاصد الشرع؛ لأن عملية جمع المصحف يُقْصَدُ من ورائها الحفاظ على كتاب اللَّه، وصيانته، وفي الحفاظ على كتاب اللَّه الحفاظ على دينه؛ بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، والدين أولى الضرورات الخمس، وهذا ما يسمى بالأصل الكلي؛ فجمع المصحف لم يشهد له دليل خاص معين، ولكن شهد له أصل كلي قطعي، والأصل القطعي كما يقول ـ الإمام الشاطبي ـ قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه؛ بحسب قوة الأصل المعين، وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحًا في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح(٢).

---

(١) الموافقات، ١/٣٨.

(٢) الموافقات، ١/٤٠.

وينبني على هذا الأصل ـ أيضًا ـ الاستحسان على رأي مالك، وغيره؛ لأنه العمل بأقوى الدليلين، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي؛ فهو إذن تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ وذلك كالجمع بين المغربين للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة، والنظر في السفر الطويل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح، أو درء المفاسد على الخصوص، وبعبارة أخرى: الاستحسان ينظر إلى لوازم الأدلة، ويراعي مآلاتها.

وبالرغم من أن الاستحسان كما في المثال السابق، وغيره، لم يُنَصَّ عليه بأدلة معينة خاصة، إلا أنه يلائم تصرفات الشرع، ومأخوذ معناه من موارد الأدلة التفصيلية؛ وهي هنا: «الحَرَجُ مَرْفُوعٌ»؛ وبذلك يكون الاستحسان أصلًا شرعيًا كليًا يُبْنَى عليه استنباط الأحكام.

ويعرض ـ الإمام الشاطبي ـ بعد هذا إلى ما يمكن أن ينهض اعتراضًا على المصالح المرسلة، والاستحسان، على اعتبار أن كلًّا منهما استدلال بأصل كلي على فرع خاص؛ ليجيب على ذلك بقوله: «إن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليًا جاريًا مجرى العموم في الإفراد؛ فإن الجزئي لم يوضع جزئيًا إلا لكون الكلي فيه على التمام، وبه قوامه»[(١)]. «وأما كونه يجري مجرى العموم في الإفراد، فلأنه في قوة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استنبط من أدلة الأمر، والنهي، الواقعين على جميع المكلفين، فهو كلي في تعلقه؛ فيكون عامًا في الأمر به، والنهي للجميع»[(٢)].

وانطلاقًا من هذه القاعدة يخصص الإمام الشاطبي فصلًا مستقلًّا في الأخير، وكأني به يوجهه للقائلين بظنية الإجماع؛ كالرازي، وغيره[(٣)] ممن لم يلتفتوا إلى التواتر المعنوي في حديث: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ»[(٤)]، الذي استدل به الغزالي على حجية الإجماع[(٥)].

---

(١) انظر: الموافقات، ٩/٣.
(٢) انظر: الموافقات، ٤١/١.
(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١٩٧/٢.
(٤) أخرجه ابن ماجة في «الفتن».
(٥) المستصفى، للغزالي، ١٧٥/١.

وفي هذه القاعدة يتفق الإمام الشاطبي مع الغزالي خصوصًا، ومع الجمهور، في كون الإجماع حجة قطعية[1].

ومن ثمار قاعدتي المصالح المرسلة، والإجماع، معرفة ثبات الشريعة الإسلامية، ومسايرتها لكل تقدم بشري، وتطور حضاري، وبيان ذلك: أن معرفة مواضع الإجماع بالاطلاع على الأحكام التي اتفقت عليها الاجتهادات الجماعية من عصر الصحابة، إلى عصر أئمة المذاهب؛ وذلك مثل أصول الفرائض، والمواريث، والمحرمات الواردة في صراحة نصوص الكتاب، والسنة، وسائر مقررات الشريعة، التي لم يثبت خلاف حولها ـ يفيد في عدم تجاوز ما وقع عليه الإجماع.

أما من جهة أخرى، فيمكن الاسترشاد به في حل المشاكل الآنية؛ فهو وسيلة من وسائل الاجتهاد، بل هو شرط أساسي من شروطه.

ـ أما المصالح المرسلة التي كان للمالكية دور الزعامة بين الجمهور الآخذ بها في توسيع آفاقها، والإكثار من بناء الأحكام عليها، فهي من المنابع الثرة التي أغنت ديوان الفقه الإسلامي بصفة عامَّة؛ وهي من أكبر العوامل لبقاء الشريعة الغراء صالحة لكل زمان، ومكان، مسايرة لكل تقدم بشري، وتطور حضاري[2].

* * * * *

---

(١) انظر: فواتح الرحموت، ٢/٢١٣؛ وشرح المحلي على جمع الجوامع، ٢/١٩٥، ١٩٦.

(٢) مجلة الفقه، والتراث القضائي بالمغرب، الأعداد: ٢، ٣، ٤، السنة: ٢، ص: ٧٩، «ندوات»؛ مسيرة التشريع الاجتهادي، وحركة الإصلاح، للأستاذ: عبدالله الداودي.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ الْقُرْآنِ

تَقْدِيمٌ:

في إطار مصادر الأحكام الشرعية، أو الأدلة الشرعية، التي يُسْتَنْبَطُ منها الأحكام الشرعية، اقتصر الإمام أبو إسحاق على الكتاب، والسنة، قائلًا:

ولما كان الكتاب والسنة هما الأصل لما سواهما، اقتصرنا على النظر فيهما، و- أيضًا - في أثناء الكتاب كثير مِمَّا يفتقر إليه الناظر في غيرهما، مع أن الأصوليين تكفلوا بما عداهما كما تكفلوا بهما؛ فرأيت السكوت عن الكلام في الإجماع، والرأي، والاقتصار على الكتاب، والسنة.

وبما أن البحث يسير وفق ما قرره الإمام الشاطبي؛ فطبيعي أن أترسم خطواته في بحثي:

وعليه، فالمبحث الثاني سيكون: حول «قواعد في دليل القرآن».

قاعدة: مَعْرِفَةُ أَسْبَابِ التَّنْزِيلِ لَازِمَةٌ لِمَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْقُرْآنِ ٣/٣٤٧

إنها قاعدة من قواعد التفسير، أخذ بها المفسرون على تفاوت بينهم في ذلك، وهي تعني أن قسم القرآن المرتبط بأسباب النزول لا يمكن فهمه على حقيقته إلا بالوقوف على أسباب نزوله؛ فأسباب النزول دلائل قوية في تحديد معاني الآيات، ومراد اللَّه منها، وتخصيص الحكم بالسبب، إذا كان هذا الحكم واردًا على سبب خاص قاصر[1]، ومن هنا قرر الشاطبي، كغيره من العلماء، هذه القاعدة، مستدلًّا على ذلك:

١- بأن علم المعاني، والبيان، الذي يُعْرَفُ به إعجاز نظم القرآن، فضلًا عن معرفة

---

(١) وإلَّا فإنَّ: ورود الحكم على سبب لا يعني قصوره عليه؛ بل يتعداه إلى غيره ما لم يدل دليل على قصوره عليه، ومن ثَمَّ قرر علماء الأصول قاعدة: «الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ».

مقاصد كلام العرب ـ إنما مداره على مقتضيات: حال الخطاب، أو المخاطَب أو المخاطِب، أو الجميع[١]، وبيان ذلك أن:

حال الخطاب: هو لفظ الآية من حيث معناها، والبيان بحكم السياق هو ما مثل له الشاطبي بقوله: «كالاستفهام: لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخرى؛ من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك؛ وكالأمر: يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها»[٢].

وحال المخاطب: من نزلت فيه الآية على التعيين؛ حتى لا يشتبه بغيره، فَيُتَّهَمَ البريء، ويُبَرَّأَ المريب ـ مثلًا ـ، ومعنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال»[٣].

وحال المخاطِب، وهو مقصود الشارع:

٢ـ وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقِعٌ في الشُّبَهِ، والإشكالات، ومُورِدٌ للنصوص الظاهرة مورد الإجمال، حتى يقع الاختلاف؛ وذلك مظنة وقوع النزاع[٤].

وأورد على هذا عدة أمثلة تبين مغبة الجهل بأسباب النزول؛ كما فعل الحرورية[٥] حينما فسروا آيات نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين، جهلًا، أو تجاهلًا لأسباب نزولها، أو كالذي فسر قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان: ١٠]، بقوله: يأتي الناس يوم القيامة دخانٌ، فيأخذهم كهيئة الزكام، فأنكر عليه ابن مسعود حينما بلغه ذلك، وقال إنما كان ذلك في قريش، استعصوا على النبي ﷺ فدعا عليهم كسني يوسف؛ فأصابهم قحط، وجهد؛ حتى أكلوا العظام، فجعل الرجل ينظر إلى السماء، فيرى بينه وبينها كهيئة الدخان؛ من الجهد، وما أورده في هذا السياق هو قول ابن عباس جوابًا عن تساؤل مروان: «لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحب أن يُحْمَدَ بما لم يفعل ـ مُعَذَّبًا، لَنُعَذَّبَنَّ أجمعين»، فأجاب ابن عباس: «ما لكم، ولهذه

---

(١) الموافقات، ٣/٣٤٧.

(٢) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٣) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٤) نفس المصدر، والجزء، والصفحة.

(٥) كل من خرج عن الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يُسَمَّى خارجيًّا، وهم عشرون فرقة؛ «انظر: الفرق بين الفرق، ص٥٤؛ والملل والنحل، ص١١٤».

الآية؟ إنما نزل ذلك في يهود، لما سألهم النبي ﷺ عن شيء، فكتموه إياه، وأخبروه بغيره، فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم»، ثم قرأ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ﴾، إلى قوله: ﴿وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُواْ بِمَا لَمْ يَفْعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٨٧، ١٨٨]، والملاحظ أن هناك مسائل تتعلق بأسباب النزول،لم يتناولها الإمام الشاطبي؛ كمعنى سبب التنزيل ـ محل اختلاف في ضبطه، وتحديده ـ، وطريق معرفة سبب النزول، والتعبير عن سبب النزول، وتعدد الأسباب، والنازل واحد، والعموم والخصوص بين لفظ الشارع، وسببه، وعموم اللفظ، وخصوص سببه؛ ولعل هذا راجع إلى كون هذه المسائل تَكَفَّلَ بها آخرون.

وقد أكد العلماء على أهمية أسباب النزول، ومدى الحاجة إليه في تفسير النص القرآني، والاستنباط منه؛ من ذلك:

١ـ معرفة حكمة اللَّه ـ تَعَالَى ـ على التعيين، فيما شرعه بالتنزيل، وفي ذلك نفع للمؤمن، وغير المؤمن؛ فأما المؤمن، فيزداد إيمانًا على إيمانه، وأما الكافر، فتسوقه تلك الحِكَمُ الباهرة إلى الإيمان إن كان منصفًا.

٢ـ الاستعانة على فهم الآية، ودفع الإشكال عنها؛ حتى لقد قال الواحدي: «لا يمكن معرفة تفسير الآية دُونَ الوقوف على قصتها، وبيان نزولها»، وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب».

٣ـ دفع توهم الحصر عما يفيد بظاهره الحصر؛ كقوله ـ سبحانه ـ في سورة الأنعام: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤٥]، ذهب الشافعي إلى أن الحصر في هذه الآية غير مقصود، واستعان على دفع توهمه بأنها نزلت بسبب أولئك الكفار الذين أبوا إلا أن يحرفوا ما أحل اللَّه، ويحلوا ما حَرَّمَ اللَّه؛ عِنَادًا منهم، ومحادة لله، ورسوله؛ فنزلت الآية بهذا الحصر المصدري مشادَّة لهم، ومحادة من اللَّه، ورسوله، لا قصدًا إلى حقيقة الحصر.

٤ـ تخصيص الحكم بالسبب، عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ.

٥ـ معرفة أن سبب النزول غير خارج عن حكم الآية، إذا ورد مخصص لها؛ وذلك

لقيام الإجماع على أن حكم السبب باقٍ قطعًا؛ فيكون التخصيص قاصِرًا على ما سواه، فلو لم يعرف سبب النزول لجاز أن يُفْهَمَ أنه مما خرج بالتخصيص، مع أنه لا يجوز إخراجه قطعًا؛ للإجماع المذكور.

٦ـ معرفة من نزلت فيه الآية على التعيين؛ حتى لا يشتبه بغيره؛ فيتهم البريء، ويبرأ المريب ـ مثلًا ـ؛ ولهذا ردت عائشة على مروان حين اتهم أخاها عبدالرحمن بن أبي بكر، الذي نزلت فيه آية: ﴿وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ﴾ [الاحقاف: ١٧]، إلخ، من سورة الأحقاف، وقالت: «والله ما هو به، ولو شئت أن أسميه لسميته»[(١)]... إلى آخر تلك القصة.

٧ـ تيسير الحفظ، وتسهيل الفهم، وتثبيت الوحي في ذهن كل من يسمع الآية، إذا عرف سببها؛ وذلك لأن ربط الأسباب بالمسببات، والأحكام بالحوادث، والحوادث بالأشخاص، والأزمنة، والأمكنة، كل أولئك من دواعي تقرر الأشياء، وانتقاشها في الذهن، وسهولة استذكارها عند استذكار مقارناتها في الفكر، وذلك هو قانون تداعي المعاني المقرر في علم النفس[(٢)].

وألحق الإمام الشاطبي بهذه القاعدة مسألة أخرى، اعتبرها من جنسها؛ حيث قال: «ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها، وأفعالها، ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص، لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا، وقع في الشُّبَهِ، والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»[(٣)].

ومن بين الأمثلة التي ساقها لتوضيح قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، نقل عن أُبيّ أن ذلك في الشرك؛ لأنهم كانوا حديثي عهد بالإسلام، يريد أحدهم التوحيد، فيهم، فيخطئ بالكفر، فعفا لهم عن ذلك؛ ومنها قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ رَبُّ ٱلشِّعْرَىٰ ﴿٤٩﴾﴾ [النجم: ٤٩]، فعين هذا الكوكب؛ لكون العرب عبدته؛ وهم خزاعة، ابتدع لهم ذلك أبو كبشة، ولم تعبد

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير بلفظ «ما أنزل الله فينا شيئًا من القرآن إلا أن الله أنزل عذري»، وخرجه أحمد بن حنبل باللفظ المذكور أعلاه.
(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، ١/١٠٩، ١١٤.
(٣) الموافقات، ٣/٣٥١.

العرب من الكواكب غيرها؛ فلذلك عينت بهما»(١).

وينبني على هذه القاعدة أن الأحكام الشرعية المستنبطة من النص القرآني ـ الذي لم يُعْرَفْ سبب نزوله ـ لا يعتد بها.

قاعـدة: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِلِسَانِ الْعَرَبِ عَلَى الْجُمْلَةِ ٢/٦٤

هذه القاعدة ذكرها الإمام الشاطبي ضمن النوع الثاني المخصص لبيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، إلا أنني ما دمتُ بصدد بسط قواعد الأدلة عامة، وكتاب الله خاصة، فسأدرج هذه القاعدة هنا؛ على اعتبار أن لها مدخلًا في تفسير كتاب الله، ومعنى أن القرآن نزل بلسان العرب في الجملة عند الإمام الشاطبي: ليس هو البحث عمَّا إذا كان في القرآن مدخل للألسن العجمية أم لا؛ كما هو مبين عند الأصوليين؛ بل المقصود هو أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة؛ «أي على ضوء معهود العرب في لغتهم؛ من حيث ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وفيما فُطِرَتْ عليه من لسانها، تخاطب بالعام يُرَادُ به ظاهره، وبالعام يُرَادُ به العام في وجه، والخاص في وجه، وبالعام يُرَادُ به الخاص، والظاهر يُرَادُ به غير الظاهر، وكل ذلك يُعْرَفُ من أول الكلام، أو وسطه، أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يُعْرَفُ بالمعنى كما يُعْرَفُ بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأشياء كثيرة، والأشياء الكثيرة واحدًا، وكل هذا معروف عندها، لا ترتاب في شيء منه هي، ولا مَنْ تعلق بعلم كلامها؛ فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه، وأساليبه، على هذا الترتيب»(٢)، والدليل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ٣]، وكذلك: ﴿أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ﴾ [الشورى: ٧]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ

(١) الموافقات، ٣/٣٥٢.

(٢) الموافقات، ٢/٦٥، ٦٦.

ٱلْوَعِيدِ﴾ [طه: ١١٣].

وقاعدة فهم القرآن وفق ما يقتضيه اللسان العربي - يمكن اعتبارها، في نظري، دليلًا على إنكار التفسير العلمي للقرآن الكريم، حينما يخرج عن ضوابط اللغة، ويتيه في تحليلاته العلمية، بعيدًا عن لغة القرآن، وأسلوبه؛ فينتهي - في الأخير - إلى تقويل النص القرآني ما لم يقله، وتحميله ما لا يحمله من المعاني، والأفكار، بالإضافة إلى أنها توضح مدى التحريف، والضلال في التفسيرات الباطنية، عند اتخاذ هذه القاعدة معيارًا، وضابطًا لفهم كتاب الله؛ فالقرآن الكريم هو من حيث لغته، وأسلوبه، نص عربي يشمل سائر نصوص اللغة العربية؛ من خصائص، وقواعد، وضوابط للمعاني، والمباني؛ لذلك فإن فهم، واستنباط الأحكام الشرعية منه، متوقف على معرفة هذه الخصائص، والضوابط، وعلى هذا الأساس وضع الأصوليون قواعد الاستنباط، وطرائقه.

وتفسير النص القرآني بعيدًا عن قواعد اللغة، وضوابطها، ومعرفة أسرارها - هو تفسير منحرف، لا يوصل إلى المعنى المراد من النص؛ وبالتالي، فإن الاستنباط القائم على ذلك هو استنباط غير صحيح.

قاعدة: المَدَنِيُّ مَبْنِيٌّ عَلَى المَكِّيِّ ٣/٤٠٦

في إطار العلاقة بين السور المكية، والمدنية يقرر الإمام الشاطبي هذه القاعدة التي مفادها: أن تفسير القرآن الكريم يجب أن يتم وفق معرفة المكي أولًا، ثم المدني ثانيًا، ثم المدني وفق المكي، والمكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل؛ حتى تكون الرؤية شمولية، وكاملة، والتفسير وفق هذا المنهج كفيل بمعرفة كلام الله؛ لأن القرآن وِحْدة متكاملة يكمل بعضه بعضًا، ويفسر بعضه بعضًا، وقد استدل الإمام الشاطبي على هذه القاعدة بالاستقراء؛ وذلك: بتخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تكميل ما لم يظهر تكميله، أو بيان المجمل؛ كالإنفاق - مثلًا -؛ فإن القرآن المكي يشمل الكثير من الآيات التي تأمر بالإنفاق في سبيل الله بصفة مجملة، ثم فصلت الآيات المدنية فبينت الواجب، والتطوع.

أو تفصيل ما لم يفصل؛ ومثاله سورة الأنعام التي هي من أوائل السور المكية، التي جاءت معنية بالأصول، والعقائد، ثم جاءت سورة البقرة (المدنية) مفصِّلَةً لتلك القواعد.

وأرى أن إضافة الإمام الشاطبي إلى ما خرجه العلماء من قواعد التوحيد في سورة الأنعام، والتي صنَّف فيها المتكلمون ـ من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة ـ من أنها تشمل على قواعد شرعية تكون في العمليات ـ أيضًا ـ من بقية الضرورات، والحاجيات، والتحسينات، وقوله عن سورة البقرة: «ثم لَمَّا هاجر الرسول ﷺ إلى المدينة كان أول ما نزل عليه سورة البقرة، وهي التي قررت قواعد التقوى المبنية، على قواعد سورة الأنعام؛ فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين في غيرها تفاصيل بها مضمن فيها»[1]، تكشف أن الرجل ارتكز في قاعدته هاته بالأساس على سورة الأنعام.

وتجري القاعدة السابقة على السنة، على اعتبار أنها مبينة لكتاب اللَّه، وتبيانها يقع على وفقه، وبمعرفة السابق واللاحق منها يتم معرفة الناسخ من المنسوخ، بالإضافة إلى فهم الأحاديث التي قررت أشياء قبل تقرير كثير من المشروعات، فيأتي فيها إطلاقات أو عمومات، ربما أوهمت فَهْمَ ما يُفْهَم منها لو وردت بعد تقرير تلك المشروعات[2]؛ كمن مات، والخمر في جوفه قبل أن تحرم، فلا حرج عليه؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ﴾ [المائدة: ٩٣]، وكذلك من مات قبل أن تحول القبلة نحو الكعبة، لا حرج عليه في صلاته إلى بيت المقدس؛ لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وعلى العموم فإن مراعاة الترتيب في النزول ضروري لمن أراد تفسير القرآن، والسنة؛ لأن من فوائد العلم بالمكي والمدني تمييز الناسخ من المنسوخ؛ وذلك بكون المدني ناسخ للمكي، نظرًا إلى تأخر المدني عن المكي؛ وذلك فيما إذا وردت آيتان، أو آيات من القرآن الكريم، في موضع واحد، وكان الحكم في إحدى هاتين الآيتين، أو الآيات، مخالفًا للحكم في غيرها.

ومن فوائده ـ أيضًا ـ معرفة تاريخ التشريع، وتدرجه الحكيم بوجه عام؛ وذلك يترتب

(١) الموافقات، ٣/٤٠٧.

(٢) الموافقات، ٣/٤٠٧.

عليه الإيمان بسمو السياسة الإسلامية في تربية الشعوب، والأفراد.

ومن فوائده - أيضًا - الثقة بهذا القرآن، وبوصوله إلينا سالمًا من التغيير، والتحريف، ويدل ذلك على اهتمام المسلمين به كل هذا الاهتمام؛ حتى ليعرفوا، ويتناقلوا ما نزل منه قبل الهجرة، وما نزل بعدها، وما نزل بالحضر، وما نزل بالسفر، وما نزل بالنهار، وما نزل بالليل، وما نزل بالشتاء، وما نزل بالصيف، وما نزل بالأرض، وما نزل بالسماء، إلى غير ذلك، فلا يعقل بعد هذا أن يسكتوا، ويتركوا أحدًا يمسه، ويعبث به، وهم المتحمسون لحراسته، وحمايته، والإحاطة بكل ما يتصل به، أو يحتف بنزوله، إلى هذا الحد.

وهناك فرع آخر يُلَمِّحُ العلماء على ضرورته هنا؛ هو علم التناسب، وكل ذلك له أهميته في الاستنباط.

قاعدة: كُلُّ مَا لَمْ يَرُدَّهُ القُرْآنُ مِنَ الحِكَايَاتِ فَهُوَ حَقٌّ ٣/٣٥٣

أي أن الحكايات الواردة في كتاب الله على ألسنة خلقه، إما أن تُرَدَّ، ويُحْكَمَ ببطلانها، وهذا هو الغالب، وإما أن يُعْتَرَفَ بها عن طريق إقرارها، وعدم ردها؛ فيكون ذلك دليلًا على صحة المحكي، وصدقه، يقول أبو إسحاق: «كل حكاية وقعت في القرآن، فلا تخلو أن يقع قبلها أو بعدها - وهو الأكثر - ردٌّ لها، فإن وقع رد فلا إشكال في بطلان ذلك المحكي، وكذبه، وإن لم يقع معها، فذلك دليل صحة المحكي، وصدقه»[1]، فهذه القاعدة معيار ضابط يعرف على أساسها صحة أو بطلان الحكايات، والأخبار الواردة في القرآن على ألسنة خلق الله، أما حالات الرد، والبطلان، فهي:

١- أن يقع الرد قبل الحكاية.

٢- أن يقع الرد بعد الحكاية؛ مثل قوله - تعالى -: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٩١]، فأعقب بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ

(١) الموافقات، ٣/٣٥٣.

ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾ [الأنعام: ٩١]، فكانت الآية الثانية نقضًا، وردًّا لمن قال بعدم إنزال اللَّه شيئًا على بشر.

٣ـ أن يقع الرد قبل الحكاية، وبعدها معًا: مثل قوله ـ تعَالَى ـ : ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ﴾ [يونس: ٦٦]، مع قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿سُبْحَٰنَهُۥ ۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [يونس: ٦٨]، والشريك والولد لا يملكان.

أما حالة صحة المحكي، وصدقه، وهو مما لم يَرُدُّهُ القرآن من الحكايات، فهو حق؛ لأن عدم الرد إقرار من طرف الرب العزيز في محكم كتابه الكريم، والإقرار دليل على الصحة؛ لأن القرآن سُمِّيَ فرقانًا، وهُدًى، وبُرْهَانًا، وبيانًا، وتِبْيَانًا لكل شيء، فهو حجة اللَّه على الخلق على الجملة، والتفصيل، والإطلاق، والعموم، وهذا المعنى يأبى أن يُحْكَى فيه ما ليس بحق، ثم لا ينبه عليه[1].

ثم أضاف إلى كل ما سبق: ما حُكِيَ في القرآن من شرائع الأولين، وأحكامهم، ولم ينبه على إفسادهم، وافترائهم فيه؛ فهو حق جُعِلَ عمدة عند طائفة من المالكية، ومن سائر المذاهب، وهو شريعة للنبي ﷺ، إلا ما قام الدليل على نسخه، وقد تعلق به مالك في مواضع؛ منها ما ذكر في العتبية: «إن الرجل يزوج البنت البكر، ولا يستأمرها؛ لقول اللَّه ـ تعَالَى ـ: ﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍ ۖ﴾ [القصص: ٢٧]، ولم يذكر الاستئمار، وبه أخذ، ومنعه قوم من حجة أمر خارجي لا من جهة قادح في نفسه؛ حيث قررت طائفة من المالكية، والشافعي، وأبو حنيفة إلى أن النبي ﷺ غير متعبد بشريعة أحد من الأنبياء قبله، وأن شريعته بجملتها ناسخة لجميع شرائع من تقدم من الأنبياء، إلا الإيمان وحده»[2].

وقد مثل أبو إسحاق لهذه القاعدة بجميع ما حُكِيَ عن المتقدمين من الأمم السالفة؛ مما كان حقًّا؛ كحكايته عن الأنبياء، والأولياء، ومنه قصة ذي القرنين، وقصة الخضر مع موسى ـ عليه السلام ـ، وقصة أصحاب الكهف، وأشباه ذلك.

---

(١) الموافقات، ٣/٣٥٤.

(٢) أحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي: ص٣٩٤، ٣٩٥.

والاعتماد على هذه القاعدة يفيد في فهم، وتوجيه عدد كثير من الآيات القرآنية، لا سيما ما يتعلق بالقصص منها، والعكس بالعكس؛ فنتيجة عدم تقرير هذه القاعدة لدى الإمام ابن حزم ـ رحمه الله ـ، جعله يقول ما لا يتلاءم، وهذه القاعدة حينما كان بصدد إبطال القائلين بالوقف في عمومات القرآن؛ لاحتمالها التخصيص؛ ليبرهن بذلك أن الأوامر، وسائر الألفاظ تحمل كلها على العموم؛ فتطرق إلى كثرة العمومات التي استدل بها الواقفية، التي لم يرد بها العموم في القرآن؛ ومنها قوله ـ تَعَالَى ـ في سورة النمل: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، قالوا: إن بلقيس لم تؤت كل شيء؛ لأن سليمان ـ عليه السلام ـ أوتي ما لم تُؤْتَ هي، فصيغة الآية للعموم، ولم يُرَدْ بها العموم؛ قال: وأما قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾، فإنما حكى ـ تَعَالَى ـ هذا القول عن الهدهد، ونحن لا نحتكم بقول الهدهد، وإنما نحتج بما قاله اللَّه ـ تَعَالَى ـ، مخبرًا به لنا عن علمه، أو ما حققه اللَّه ـ تَعَالَى ـ من خبر نقل إلينا خبره، وقد نقل ـ تَعَالَى ـ إلينا عن الهدهد، والنصارى، أقوالًا كثيرة، ليست مما تصح، فإن قال قائل: فإن سليمان ـ عليه السلام ـ قال للهدهد: ﴿قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [النمل: ٢٧][1]، قلنا: نعم، ولكن لم يخبرنا اللَّه ـ تَعَالَى ـ أن الهدهد صدق في كل ما ذكر؛ فلا حجة لهم في هذه الآية ـ أيضًا ـ[2]، ومحل المخالفة في هذا القول لهذه القاعدة هو: إنما حكى ـ تَعَالَى ـ هذا القول، ونحن لا نحتج بقول الهدهد في الآية: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، بينما قول الهدهد صحيح على وفق هذه القاعدة؛ لأنه حكاية لم يرد لها رد؛ فهي حق؛ وانطلاقًا من هذه القاعدة، استدل جماعة من الأصوليين على أن الكفار مخاطبون بالفروع[3]؛ وهم: «الشافعي، ومالك، وأحمد»[4].

واستدل بهذا الأصل ـ القاعدة ـ على أن أصحاب الكهف سبعة، وثامنهم كلبهم؛ لأنه لما حكى قوله: ﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: ٢٢]، لم يتبعه بإبطال.

---

(١) سبق تخريجها.

(٢) الأحكام، لابن حزم: ٣/١٠٢، ١٠٣.

(٣) الموافقات، ٣/٣٥٥.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج، ١/١٧٧.

وعمومًا، من تتبع مجاري الحكايات في القرآن، وفق هذه القاعدة، يتبين له منها ما هو حق مما هو باطل.

ويتصل بهذه القاعدة أصل كبير من أصول الفقه المختلف فيها؛ وهو شرع من قبلنا: هل هو شرع لنا أم لا؟

فذهب كثير من الحنفية، وعامة أصحاب الشافعي، وطائفة من المتكلمين، إلى أنه ـ عليه السلام ـ، كان متعبدًا بشرائع من قبلنا من الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، وذهب أكثر المتكلمين، وطائفة من الحنفية، وأصحاب الشافعي، إلى أنه ـ عليه السلام ـ لم يكن متعبدًا بشرائع من قبلنا[1].

* * * * *

---

(١) كشف الأسرار، للبزدوي: ٣/٢١٢.

الْمَبحَثُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي دَلِيلِ السُّنَّةِ

السُّنَّة عند الأصوليين هي ما أُثِرَ عن النبي ﷺ؛ من قول، أو فعل، أو تقرير؛ باعتباره مثبتًا حكمًا شرعيًا؛ وهي الدليل الثاني ـ بعد كتاب اللَّه ـ تَعَالَى ـ يعتمده المجتهد في الفقه، والاستنباط.

والسنة ـ فيما تنص عليه من الأحكام ـ إما مؤكِّدَةٌ لنصوص القرآن، أو مفسرة، ومبنية بالتفصيل، والتخصيص، والتقييد، أو مستقلة بالتشريع، وهي ـ في كل ذلك ـ لها من الحجية، والشرعية، ما بسطه الأصوليون من حجج، وأدلة نقلية، وعقلية، سواء أكانت متواترة أم آحادًا.

وللسنة ـ من حيث هي دليل شرعي ـ قواعد، وضوابط أصولية، يسترشد بها الأصوليون عند استنباطهم منها، وفيما يأتي أهم هذه القواعد حسب ما ورد عند الإمام الشاطبي في «الموافقات»:

١ـ فِعْلُهُ ﷺ دَلِيلٌ عَلَى مُطْلَقِ الْإِذْنِ فِيهِ، مَا لَمْ يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى غَيْرِهِ ٤/٥٨ـ٥٩.

٢ـ تَرْكُهُ ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ، وَالسَّلَامُ ـ دَالٌّ عَلَى مَرْجُوحِيَّةِ الْفِعْلِ ٤/٥٩.

٣ـ لَا حَرَجَ فِي الْفِعْلِ الَّذِي رَآهُ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ، أَوْ سَمِعَ بِهِ فَأَقَرَّهُ ٤/٦٦.

ومعنى فعله ﷺ دليلًا على مطلق الإذن فيه، ما لم يدل دليل على غيره، أي أن الفعل الصادر عن نبينا رسول اللَّه ﷺ يفيد مجرد الإذن، ما لم يظهر دليل قولي، أو قرينة حال، أو غيرهما، تصرفه إلى الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، «وحتى، وإن دل الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الإذن، فلا يخرج عن أنواعه؛ فمطلق الإذن يشمل الواجب، والمندوب، والمباح»[1].

ويُسْتَفَادُ الوجوب من الفعل النبوي في مواضع:

أ ـ أن يكون فعله ﷺ قد صدر عنه بيانًا لآية دالة على الوجوب في حقه، وحقنا؛

---

(١) الموافقات، ٤/٥٩.

كالصلاة المفروضة.

ب ـ أن يكون امتثالًا لآية دالة على الوجوب كذلك.

ج ـ أن يكون مجردًا، وقد علمنا بدلالة أنه فعله ﷺ واجبًا[١].

ويُسْتَفَادُ الندب من مواضع؛ أهمها:

أ ـ أن يكون قد فعله ﷺ على سبيل الوجوب، وعُلِمَ أن الوجوب خاص به.

ب ـ أن يكون قد فعله ﷺ على سبيل البيان؛ لأمرٍ دال على الندب.

ج ـ أن يكون قد فعله ﷺ على سبيل الامتثال لأمر دال على الندب.

د ـ أن يكون قد فعله ﷺ فعلًا مجردًا، دل الدليل على أنه فعله ندبًا.

هـ ـ أن يكون قد فعله فعلًا مجردًا، ولم يعلم حكمه بالنسبة إليه، ولكن يظهر فيه قصد القربة، بأن يكون مما فعله في العبادة، وكان على خلاف مقتضى الجبلة، أو ظهر فيه ذلك بقرينة أخرى[٢].

وتُسْتَفَادُ الإباحة من مواضع؛ أهمها:

أ ـ ما فعله ﷺ من الأمور الجبلية الاختيارية.

ب ـ ما فعله ﷺ من الأمور العادية، والدنيوية.

ج ـ ما فعله ﷺ بيانًا دالًّا على الإباحة.

د ـ ما فعله ﷺ امتثالًا لآية دالة على الإباحة.

هـ ـ ما فعله، وعلمناه، قد فعله على سبيل الإباحة؛ لقرينة تدل على ذلك.

و ـ ما فعله، وجهلنا حكمه، وليس مما ظهر فيه قصد القربة[٣].

فمحل الإذن يشمل: الواجب، والمندوب، والمباح.

---

(١) أفعال الرسول ﷺ، ودلالتها على الأحكام الشرعية، ٣٧٥/١، لمحمد سليمان الأشقر.

(٢) نفس المصدر، والصفحة.

(٣) نفس المصدر: ٣٩١/١.

أما تركه ﷺ، فقد قال عنه الإمام الشاطبي في القاعدة التالية:

قاعدة: تَرْكُهُ ﷺ دَالٌّ عَلَى مَرْجُوحِيَّةِ الْفِعْلِ ٤/٥٩

أي أن تركه ـ عليه الصلاة والسلام ـ محله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكروه، والممنوع[(١)]، إما مطلقًا، وإما في حال، والمتروك في حال الشهادة لمن نحل بعض ولده دون بعض؛ فإنه قال: «أَكُلَّ وَلَدِكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا؟»، قال: لا، قال: «فَأَشْهِدْ غَيْرِي؛ فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرٍ»[(٢)]، فعلى هذه الرواية: «أَشْهِدْ غَيْرِي» محل الشهادة موجود، إلا أنه مرجوح، ومكروه؛ وعليه، فهذا مثال للمتروك في حال، على اعتبار أخذ الشهادة مطلقًا.

وقد ذكر الإمام الشاطبي أمورًا تركها ﷺ، وهي مأذون فيها، مشفوعة بأسباب الترك، فتعقب كل هذه الأمور بالبحث، والتحليل، فأرجعها إلى القاعدة التي نحن بصدد بسطها، باستثناء الكراهة بحكم الجبلية.

وهذه الأمور التي أشار إليها هي:

١ـ الكراهة بحكم الجِبِلِّيَّةِ: كتركه ﷺ للطعام إن لم يكن مما يشتهي؛ ففي الحديث: «مَا عَابَ النَّبِيُّ ﷺ طَعَامًا قَطُّ، إِنِ اشْتَهَاهُ أَكَلَهُ، وَإِنْ كَرِهَهُ تَرَكَهُ»[(٣)].

٢ـ الترك لِحَقِّ الغير: كتركه أكل الثوم، والبصل؛ لحق الملائكة.

٣ـ الترك خوف الافتراض: كتركه ﷺ قيام رمضان جماعة، بعد أن قام بها ليلتين، أو ثلاثًا، ثم قال: «إِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ مَكَانُكُمْ، وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ»[(٤)]؛ ولذلك لما زالت هذه الخشية بوفاته ﷺ، وانقطاع الوحي، أعاد الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ فعلها في المسجد في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

---

(١) الموافقات، ٤/٥٩.

(٢) أخرجه مسلم في «الهبات»، وأخرجه النسائي في «النحل».

(٣) أخرجه البخاري، وأبو داود في كتاب «الأطعمة»، ومسلم في كتاب «المساقاة»، وكتاب «الأشربة».

(٤) أخرجه البخاري في «التهجد»، وأبو داود في «رمضان»، والنسائي في «قيام الليل».

٤ـ ومنها الترك بما لا حرج في فعله؛ بناءً على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهي عنه بالكل، ومقاله: «إعراضه ﷺ عن سماع غناء الجاريتين في بيته»(١).

٥ـ وترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل؛ كعدم معاقبة عروة بن الحارث حين أراد الفتك به، وقال: «مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي»(٢).

٦ـ الترك للمطلوب خوفًا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب؛ ومثاله: ما قاله ﷺ لعائشة: «لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِالْجَاهِلِيَّةِ، فَأَخَافُ أَنْ تُنْكِرَ قُلُوبُهُمْ أَنْ أُدْخِلَ الْجُدُرَ فِي الْبَيْتِ، وَأَنْ أُلْصِقَ بَابَهُ بِالْأَرْضِ»(٣).

ويمكن تقسيم تروك النبي ﷺ إلى أقسام موازية لأقسام الفعل، وهذه الأقسام، على ما يبدو، هي:

أولًا: الترك لداعي الجبلة البشرية، وهذا لا يدل في حقنا على تحريم، ولا كراهة.

ثانيًا: الترك الذي قام دليل على اختصاصه به ﷺ؛ وهو تركه لما حُرِّمَ عليه خاصة؛ كتركه أكل الصدقة، ولا يجوز أن يُحْمَلَ شيء من تروكه ﷺ على الخصوصية لمجرد الاحتمال، بل لا بد من دليل.

ثالثًا: الترك بيانًا، أو امتثالًا لمجمل معلوم الحكم، عام لنا وله؛ فيُسْتَفَادُ حكم الترك من الدليل المبين، والممثل؛ ومثاله تركه ﷺ الإحلال من العمرة مع صحابته.

رابعًا: الترك المجرد؛ وهو الذي ليس من الأقسام السابقة؛ وهو نوعان:

- **أولًا: ما عُلِمَ حكمه في حقه؛ بقوله ﷺ**، أو باستنباط.
- **والثاني: ما لم يُعْلَمْ حكمه.**

فأما ما علمنا حكمه في حقه بدليل، فينبغي أن يكون حكمنا فيه كحكمه؛ أخذًا

(١) عند عائشة: «وكانتا تغنيان غناء بعاث، فاضطجع على الفراش، وحول وجهه»، حديث الشيخين.

(٢) أخرجه البخاري في «الحدود والمغازي»، وأحمد بن حنبل.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب «التمني»، وكتاب «الحج»، وكتاب «مناقب الأنصار»، وأخرجه مسلم في كتاب «الحج»، وأخرجه الدارمي في «المناسك».

من قاعدة المساواة في الأحكام، وأما ما لم نعلم حكمه في حقه ﷺ، فما ظهر فيه أنه تركه تعبدًا، وتقربًا، نحمله على الكراهة في حقه، ثم يكون الحكم في حقنا كذلك، أخذًا من قاعدة المساواة؛ كتركه رد السلام على غيره طهارة، حتى تيمم[١]، وما لم يظهر فيه ذلك، نحمله على أنه من ترك المباح؛ كتركه السير في ناحية من الطريق[٢].

والترك إما أن يكون مطلقًا أو لسبب:

فالترك المطلق حكمنا كحكمه ﷺ بدون التقيد لسبب، وأما تركه ﷺ، فحكمنا كحكمه ـ عليه الصلاة والسلام ـ حال وجوب السبب، فإذا زال السبب زال الحكم، وهذه الأسباب أنواع؛ منها:

١ـ ترك الفعل المستحب خشية أن يفرض على الأمة؛ كتركه ﷺ قيام رمضان جماعة، بعد أن قام به ليلتين أو ثلاثًا، ثم قال لهم: «إِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ مَكَانُكُمْ، وَلَكِنْ خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ»[٣]؛ ولذلك لما زالت هذه الخشية بوفاته ﷺ، أعاد الصحابة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ـ فعلها في المسجد في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

٢ـ ترك العمل المستحب؛ خشية أن يظن البعض أنه واجب، وترك المباح؛ لئلا يظنوا أنه مستحب، أو واجب، وهذا نوع مشابه للنوع الأول، وليس منه، ومنه أنه ﷺ كان يتوضأ لكل صلاة استحبابًا، وقد ترك ذلك يوم فتح مكة؛ فصلى الصلوات كلها بوضوء واحد.

٣ـ الترك لأجل المشقة التي تلحق الأمة في الاقتداء بالفعل، ولو استحبابًا؛ ومنه ترك الرمل في الأشواط الأربعة الأخيرة من الطواف؛ ففي حديث ابن عباس، قال: «وَلَمْ يَمْنَعْهُ أَنْ يَرْمِلَ الْأَشْوَاطَ كُلَّهَا إِلَّا إِبْقَاءُ عَلَيْهِمْ»[٤]، وينبغي أن يُلَاحَظَ في هذا المثال

---

(١) أخرجه البخاري في «التيمم»، وأحمد بن حنبل.

(٢) انظر: أفعال الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وسَلَّمَ، ودلالتها على الأحكام الشرعية، ٢/٥٣، ٥٤، ٥٥.

(٣) حديث: «... إلا أنني خشيتُ أن يفرض عليكم، وذكر في رمضان»، أخرجه البخاري في «التهجد»، وأبو داود في «رمضان»، والنسائي في «قيام الليل».

(٤) أخرجه البخاري في كتاب «الحج»، وأبو داود في كتاب «المناسك».

خاصة أنه لا يُسْتَحَبُّ الرمَلُ في الأربعة الأخيرة، وإن كان السبب زائلًا؛ لأن الشرع أثبت الطواف على هذه الصفة.

٤ـ ترك المطلوب خشية من حدوث مفسدة أعظم من بقائه، وهذا من السياسة الشرعية المقررة؛ ومثاله ما قاله ﷺ لعائشة: «لَوْلَا أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثٌ عَهْدُهُمْ بِكُفْرٍ، لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ، فَجَعَلْتُ لَهَا بَابَيْنِ، بَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ النَّاسُ، وَبَابٌ يَخْرُجُونَ»[1].

٥ـ الترك على سبيل العقوبة؛ كتركه الصلاة على المدين[2]، وقد نُسِخَ هذا بقوله ﷺ: «مَنْ تَرَكَ دَيْنًا، أَوْ ضِيَاعًا فَإِلَيَّ»[3].

٦ـ الترك لمانع شرعي؛ ومثاله قصة نومه ﷺ، ومن معه، عن صلاة الفجر، فما استيقظوا إلا بعد طلوع الشمس، وقال ﷺ: «مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا»[4]، ومع هذا لم يبادر إلى الصلاة، بل اقتادوا رواحلهم حتى خرجوا من الوادي، وصلوا، فيُحْتَمَلُ أن الترك كان لكون الشمس في أول طلوعها، وذلك مانع من فعل الصلاة، ويُحْتَمَلُ أن يكون؛ لأن الوادي به شيطان.

على هذين الاحتمالين: تجب المبادرة إلى الصلاة إن لم يكن مانع.

أما إن قَدَّرْنَا أن التأخير لم يكن لشيء من ذلك، فالحديث يدل على جواز التأخير مطلقًا[5] «في حدود عدم المبالغة في التأخير»[6].

---

(١) أخرجه البخاري، ومسلم في كتاب «الحج»، وأخرجه النسائي، والدارمي في «المناسك».

(٢) كان النبي ﷺ لا يصلي على رجل عليه دين، «أخرجه النسائي في كتاب «الجنائز»، وأبو داود، والدارمي في «البيوع».

(٣) حديث: «... فمن توفي من المؤمنين فترك دينًا فعلي قضاؤه»، أخرجه البخاري في كتاب «النفقات والكفالة»، وأخرجه مسلم في «الفرائض»، وأبو داود في «الإمارة والبيوع والفرائض»، والترمذي، والنسائي في «الجنائز»، وابن ماجة في مقدم سننه، وفي «الصدقات»، وأخرجه الدارمي في «البيوع».

(٤) أخرجه البخاري في «المواقيت»، ومسلم في «المساجد»، وأبو داود في «الصلاة».

(٥) ابن دقيق العيد، شرح العمدة، ١/٢٧٥.

(٦) انظر: أفعال الرسول عليه السلام ـ ودلالتها على الأحكام الشرعية، ٢/٥٨، ٦١.

والمستخلص من كلام الشاطبي أن محل الترك منه ﷺ يشمل الممنوع، والمكروه، غير أن الذي يبدو لي أن المباح ـ أيضًا ـ يكون في بعض الحالات من مشمولات الترك، ويتأكد ذلك من خلال الأمور الآتية:

١ـ الأمور التي تعقبها ـ الإمام الشاطبي ـ بالرد، والتحليل[1]، ورجعها إلى قاعدة تركه ﷺ، فمحله في الأصل غير المأذون فيه، فاستعصت عليه الحالة؛ وهي ترك المباح بحكم الجبلية.

٢ـ بالإضافة إلى أن تعبيره في «الأصل» توحي بالاستثناء.

٣ـ وذكر حال ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل، «وهو اختيار في مجال المباح، لا أقل، ولا أكثر».

٤ـ بالإضافة إلى قول الجصَّاص: نقول في الترك كقولنا في الفعل، فمتى رأينا النبي ﷺ قد ترك فعل شيء، ولم نَدْرِ على أي وجه تركه، قلنا: تركه على جهة الإباحة، وليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا أنه تركه على جهة التأثم بفعله؛ فيجب علينا حينئذ تركه على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل على أنه مخصص به دوننا.

وعلى هذا يكون الترك من الرسول ـ عليه السلام ـ محله الممنوع، أو المكروه، أو المباح، في بعض حالاته.[2]

قاعـدة: أَمَّا الإِقْرَارُ المُقَابَلُ بِالتَّرْكِ فَإِنَّهُ يُفِيدُ المُعَارَضَةَ ٤/٧٢

أي أن إقراره ﷺ المقترن بالفعل، صحيح في التأسي، لا شوب فيه، ولا انحطاط، على أعلى مراتب التأسي؛ لأن فعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل، فهو كمجرد الاقتداء بالفعل؛ فالإقرار دليل

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٤/٦٠.

(٢) أصول الجصاص، ق: ٢١٠ ب، «نقلًا عن كتاب: أفعال الرسول ﷺ، ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور/ محمد سليمان الأشقر، ٢/٥٥».

زائد مثبت[١]. يُفْهم من هذا أن حصول اتفاق فعله ﷺ مع تقريره، يزيد في قوة دلالة الفعل؛ لكونه يقطع احتمال الخصوصية بالنبي ﷺ مثلًا ـ أو النسخ، وأما إذا لم يوافق إقراره ﷺ فعله؛ «فإن الإقرار، وإن اقتضى الصحة، فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة، فقد رمى فيه شوب التوقف؛ لتوقفه ـ عليه الصلاة والسلام ـ، ومثاله إعراضه ﷺ عن سماع اللهو، وإن كان مباحًا»[٢]؛ فاختلاف تقريره ﷺ مع فعله، أو العكس:

* إما أن يكون في الأفعال الجبلية، أو نحوها، مما لا دلالة له على تشريع؛ فلا أثر له، وكذلك الأفعال الدالة على الإباحة.

* أو يكون الفعل خاصًا بالنبي ﷺ؛ فإقراره على خلافه واضح أنه من باب التقرير الابتدائي.

* وإما أن يكون فعله بيانًا، أو امتثاليًا، فأقر على خلافه، أو دل الدليل على أن فعله المجرد للوجوب، فأقر على خلافه، فهو موضع للنظر.

ـ فإن أمكن الجمع وجب المصير إليه.

ـ وإلا، فالتخصيص.

ـ فإن لم يكن، وكان الفعل متأخرًا، فهو المعتبر، وإن كان متقدمًا اعْتُبِرَ حكمه منسوخًا بالتقرير، وإن جُهِل الحال يُقَدم الفعل على التقرير؛ لأنه أدل منه، ولأن التقرير يطرقه من الاحتمالات ما لا يطرق الفعل[٣].

وما لم يذكره ـ الإمام الشاطبي ـ في هذه القاعدة، يُوَضِّحُ أن نيته لم تكن متجهة لاستيعاب كل حالات اختلاف الفعل والتقرير.

قاعدة: بَيَانُ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ فِيمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ ٣/٣٣٧

فالصحابة الكرام إذا بينوا مسألة، فلا يخلو: إما:

١ـ أن يجمعوا على هذا البيان.

(١) الموافقات، ٤/٧١، ٧٢.

(٢) الموافقات، ٤/٧٢.

(٣) انظر: أفعال الرسول ﷺ، ودلالتها على الأحكام الشرعية، ٢/٢٢٦.

٢ـ وإما لا.

١ـ فإن أجمعوا على ما بينوا، فلا إشكال في صحته[1]؛ كإجماعهم على الغسل من التقاء الختانين المبين لقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]، «ونقل القاضي عبدالوهاب[2] عن قوم من المبتدعة أن إجماعهم ليس بحجة، وقد ذهب إلى اختصاص حجية الإجماع بإجماع الصحابة داود الظاهري، وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وهذا هو المشهور عن الإمام أحمد بن حنبل؛ فإنه قال في رواية ابن داود عنه الإجماع: أن يتبع ما جاء عن النبي ﷺ، وعن الصحابة، وهو في التابعين مخير، وقال أبو حنيفة: «إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمنا، وإذا اجتمع التابعون زاحمناهم». قال أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل: «النقل عن داود بما إذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة، فأما إذا أجمعوا على حكم من جهة القياس، فاختلفوا فيه»، وقال ابن وهب: «ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط، وهو قول لا يجوز خلافه؛ لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف، والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف»[3].

٢ـ وأما إن لم يجمعوا؛ وذلك: أ ـ إما لاختلافهم. ب ـ أو بَيَّنَ بعضهم، ولم يُنْقَل بيان عن غيره يخالفه.

قال الإمام الشاطبي: «فيه نظر وتفصيل»، ولكنهم يترجح الاعتماد عليهم في البيان»؛ مستدلًا على ذلك:

١ـ بمعرفتهم للغة العربية؛ يعرفونها عن طريق السليقة؛ فهم عرب فصحاء، بل لم تَتَدَنَّ فصاحتهم عن المرتبة العليا؛ وبهذا كانوا أعرف الناس بالكتاب والسنة في هذه الجهة.

٢ـ ولكونهم باشروا الوقائع والنوازل، وعايشوا الأحداث، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فحق بذلك أن يكون فهمهم أقعد في فهم القوانين الحالية، وأعرف بأسباب

---

(١) الموافقات، ٣/٢٣٨.

(٢) من كبار فقهاء المالكية بالعراق، تتلمذ على أبي بكر الأبهري، وابن القصار، وابن الجلاب، والباقلاني، وغيرهم، ورحل إلى مصر، ومات بها سنة: ٤٢٢ هـ «الديباج، ٢/٢٦».

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٨١، ٨٢.

التنزيل؛ لهذا كانوا مدركين ما لا يدركه غيرهم، **وليس من رأى كمن سمع**، «وقد اتفق أهل العلم على أن قول الصحابي ليس حجة على صحابي آخر، وقال الشافعي في القديم: «إن انتشر ولم يُخَالَف لنا قول، فاعتبروا بمنع التقليد، وإجماع الصحابة، على جواز مخالفة بعضهم بعضًا، وقياس الفروع على الأصل، قيل: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ»[١]، «قلنا: المراد عوام الصحابة، قيل: إذا خالف القياس اتُّبعَ الخبر، قلنا: ربما خالف لما ظنه دليلًا، ولم يكن»[٢].

والإمام الشاطبي اختار طريقًا وسطًا؛ حيث قال بالحجية في نوع منه؛ وهو ما لا يمكن الاجتهاد فيه على وجهه إلا لهم؛ بحكم الاحتياج إلى القرائن الحالية؛ من لغة، ومباشرة للوقائع، والتي هي محل تفوقهم وامتيازهم، هذا إذا لم ينقل عن أحد منهم خلاف في المسألة، فإن خالف بعضهم، فالمسألة اجتهادية، يتساوون فيه مع غيرهم من المجتهدين؛ مثل قوله ﷺ: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ»[٣]؛ فهذا التعجيل يحتمل أن يُقْصَدَ به إيقاعه قبل الصلاة، أو يحتمل أن لا؛ فكان عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، يصليان المغرب قبل أن يفطرا، ثم يفطران بعد الصلاة؛ بيانًا أن هذا التعجيل لا يلزم أن يكون قبل الصلاة، بل إذا كان بعد الصلاة فهو تعجيل - أيضًا -»[٤].

وقد بين الإمام الشاطبي أوجه استعمال هذه القاعدة بما فعله مالك بن أنس في الإتيان بآثار من الصحابة، مبينًا بها السنن، وما يُعْمَلُ به، وما يقيد به مطلقاتها، ومما بين كلامهم اللغة - أيضًا -، كما نقل مالك في دلوك الشمس، وغسق الليل، كلامَ ابن عمر، وابن عباس، وفي معنى الإخوة أن السنة قضت أن الإخوة اثنان فصاعدًا، كما تبين بكلامهم معًا في الكتاب والسنة.

وأرى أن هذه القاعدة دليل قوي يُرَجِّحُ كفة التفسير بقول الصحابي.

---

(١) أخرجه صاحب ميزان الاعتدال، وصاحب كشف الخفاء.

(٢) ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ١٩٢/٣.

(٣) باب ما جاء في باب تعجيل الإفطار، وردت هذه الترجمة عند الترمذي في كتاب «الصوم»، وابن ماجة في «الصيام»، والدارمي في «الصوم».

(٤) الموافقات، ٣٣٩/٣.

الْمَبْحَثُ الرَّابِعُ

قَوَاعِدُ فِي الِاجْتِهَـادِ

تَمْهِيدٌ:

لما كانت نصوص القرآن والسنة متناهية، بينما قضايا الناس وأحداثهم ونوازلهم الحياتية غير متناهية، بل هي في تزايد وتكاثر مستمر، كان لا بد من فتح باب الاجتهاد؛ لاستيعاب ما يجِدُّ من هذه القضايا، والنوازل، والأحداث.

سيما في الوقت المعاصر؛ حيث طرأت حوادث جديدة، وحوادث مختلفة، ومشكلات كثيرة، تحتاج إلى اجتهاد المجتهدين، وفكر الباحثين المؤمنين، ونظر العاملين المخلصين المعتصمين بكتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ، وهؤلاء لا يبنون على غير أساس، ولا يشيدون على غير قواعد راسية.

في هذا الإطار ـ الاجتهاد، وشروطه، ومجاله ـ نستنبط من الإمام الشاطبي القواعد الآتية:

قاعـدة: «مَجَالُ الِاجْتِهَادِ الْمُعْتَبَرِ مَا تَرَدَّدَ بَيْنَ طَرَفَيِ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ»

محالُّ الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين، وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر؛ فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي، ولا إلى طرف الإثبات.

في هذه القاعدة يسلط الإمام الشاطبي الضوء على المجال الذي يسرح فيه عقل المجتهد؛ بغية استنباط الأحكام الشرعية؛ حتى يكون اجتهاده مُعْتَبَرًا.

حيث حدد هذا المجال بكونه: ما تردد بين طرفين، كان قصد الشارع:

أ ـ في أحدهما الإثبات.

ب ـ وفي الآخر النفي.

ج ـ وما بقي بينهما فهو مجال الاجتهاد.

ما توجه فيه قصد الشارع بالإثبات	مجال الاجتهاد	ما توجه فيه قصد الشارع بالنفي

مستدلًا على ذلك:

بأن أفعال المكلف ـ سواء أكانت بالقلب، أو الجوارح ـ وتروكه، لا يخلو أن يرد فيها خطاب من الشارع، أم لا:

أ ـ فإن لم يرد فيها خطاب:
- فهو إما فرض غير موجود.
- وإما أن يكون على البراءة الأصلية، وهذا راجع إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره.

ب ـ ما ورد فيه خطـاب:
- ما ظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات:
  - قطعي وهذا لا مجال للنظر فيه وليس فيـه مجال للاجتهاد
  - غير قطعي
- ما لم يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات، وهذا هو قسم المتشابهات.

فلا يكون ذلك إلا مع دخول احتمال أن يقصد الشارع معارضه؛ فهو ليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه؛ لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي إما إلى العلم، وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في أحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو لعدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط، لا

بالنظر لقصد الشارع لأحدهما، أظهر من قصده لمعارضه»[١] . رجع إلى قسم المتشابهات، والمقدم عليه حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات؛ وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه، وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين، وقد صار إضافيًا لأنه مذبذب بين طرفي النفي والإثبات؛ فيقترب عند بعض مَن أحد الطرفين، وعند بعض من الطرف الآخر، وربما جعله بعض الناس من المتشابهات، فهو غير مستقر من نفسه»[٢].

يخلص مما سبق أن ما لا اجتهاد فيه، هو ما ظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات بصفة قطعية؛ وهو ضربان:

* ضرب عُلِمَ من دين اللَّه ـ تَعَالَى ـ ضرورة؛ كوجوب الصلاة، والزكاة، والحج، وتحريم الزنى، واللواط، والخمر؛ فهذا وأمثاله تعين الحق فيه من الخطإ، فيجب الأخذ بما ثبت.

*وضرب لا يُعْلَمُ من دين اللَّه ـ تَعَالَى ـ ضرورة، غير أن عليه دليلًا قاطعًا؛ وهو ما أجمع عليه الصحابة، وفقهاء الأعصار، فهذا ـ أيضًا ـ الحق فيه متعين في ما أجمعوا عليه، وما سواه باطل، ومن خالف في ذلك حكم بفسقه، وينقض حكم الحاكم بخلافه[٣]، والدليل على أنه لا مساغ للاجتهاد في هذا المجال، أنه لا اجتهاد في مورد النص؛ لأن الحكم الشرعي حاصل بالنص، فلا حاجة لبذل الوسع في تحصيله، ولأن الاجتهاد ظني، والحكم الحاصل به حاصل بظني، بخلاف الحاصل بالنص؛ فإنه يقيني، ولا يترك اليقيني للظني...، والمراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهاد معه هو المفسَّر المحكم ....، والمراد بالنص ههنا، الكتاب، والسنة المشهورة، والإجماع[٤].

وأما ما ظهر فيه للشارع قصد في النفي، أو في الإثبات بصفة غير قطعية؛ كما بينه الإمام الشاطبي، وما لم يظهر فيه للشارع قصد في النفي، أو في الإثبات، وهو قسم

(١) الموافقات، بتعليق الشيخ دارز: ٤/١٥٥، ١٥٦.
(٢) الموافقات، ٤/١٥٥، ١٥٦، ١٥٧.
(٣) شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، ٢/١٠٤٥، ١٠٤٦.
(٤) الشيخ أحمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، ص٩٧.

المتشابهات، فهو مجال للبحث بأدلة عقلية؛ كالقياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة، أو العرف، أو الاستصحاب، ونحوها من الأدلة المختلف فيها، وهذا باب واسع لخلاف الفقهاء.

وعلى أيٍّ، فالقاعدة تتعلق أساسًا بشروط الاجتهاد، فمعرفة مجال الاجتهاد، وما لا اجتهاد فيه، شرط ضروري للمجتهد؛ لأنه به يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، وقد أورد الإمام الشاطبي نقولًا كلها تخدم هدفًا واحدًا؛ هو جعل العلم معرفة الاختلاف؛ كقول قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه»، وعن هشام بن عبيدالله الرازي: «من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارئ، ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه»، وعن عطاء: «لا ينبغي لأحدٍ أن يفتي الناس حتى يكون عالمًا باختلاف الناس؛ فإنه إن لم يكن كذلك، رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[1].

قاعدة: الاِجْتِهَادُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالِاسْتِنْبَاطِ فِي النُّصُوصِ اشْتُرِطَ لَهُ الْعِلْمُ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَإِنْ تَعَلَّقَ بِالْمَعَانِي لَزِمَ الْعِلْمُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ ١٢٦/٤.

الاِجْتِهَادُ إِنْ تَعَلَّقَ بِالِاسْتِنْبَاطِ مِنَ النُّصُوصِ، فَإِنَّهُ لَا بُدَّ مِنِ اشْتِرَاطِ الْعِلْمِ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَإِنْ تَعَلَّقَ بِالْمَعَانِي مِنَ الْمَصَالِحِ، وَالْمَفَاسِدِ مُجَرَّدَةً مِنِ اقْتِضَاءِ النُّصُوصِ لَهَا، أَوْ مُسَلَّمَةً مِنْ صَاحِبِ الِاجْتِهَادِ، فَلَا يَلْزَمُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمُ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الْعِلْمُ بِمَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ ١٢٦/٤.

لقد سبق للإمام الشاطبي أن قرّر أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلّا لمن اتصف بوصفين:

١ـ فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

٢ـ والتمكن من الاستنباط؛ بناءً على فهمه فيها[2].

وهو الآن ـ في هذه القاعدة ـ يحدد المجال الذي يجتهد فيه من غير اشتراط العلم

(١) الموافقات، ١٦٠/٤، ١٦١.

(٢) الموافقات، ١٠٥/٤، ١٠٦.

بالعربية، وهذا المجال هو المبحوث فيه عن المعاني؛ من المصالح والمفاسد المُسَلَّمَة، التي لا حاجة إلى استنباطها من النص، وقد استدل على ذلك بما يلي:

١ـ الاشتراط بعلم العربية؛ فإن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يُفْهَمُ من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية؛ فاشترط العلم بالعربية؛ وذلك بأن يعلم علوم اللغة العربية، من نحو، وصرف، ومعانٍ، وبيان، وأساليب، ومعرفة معاني اللغة، وخواصّ تركيبها، ومنه معرفة حكم العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز، والإطلاق والتقييد، ودلالات الألفاظ، وغريب اللغة، ونحوها، ولا يُشْتَرَطُ أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل يكفي أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفاتها[1].

٢ـ عدم الاشتراط بعلم العربية: إن المعاني مجردة؛ فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره؛ فإذا ما فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي؛ ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون الألفاظ في كثير من النوازل، وأيضًا فإن الاجتهاد القياسي غير محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ، إلا فيما يتعلق بالمقيس؛ وهو الأصل، وقد يؤخذ مُسَلَّمًا، أو بالعلة المنصوص عليها، أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مُسَلَّمًا، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

إلا أن ما ذكره الإمام الشاطبي في دليل الاجتهاد القياسي، لا يسلم من اعتراضات؛ وذلك أن ثبوت العلة بالسبر والتقسيم، أو المناسبة، المسمى بتخريج المناط ـ ربما يسلم في بادئ الرأي، أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص، أو الإيماء في مراتبها الكثيرة، فلا يظهر؛ لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكافٍ، وعلى فرض كفايته، لا بد من استقراء النصوص؛ حتى يتمكن من دفع مفاسد الاعتبار، وفساد الموضع، وهُمَا أهم اعتراضات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشروط العربية؛ لأنه لا يتم له إجراء القياس، والمحافظة على نتيجته، إلا بعد عدم

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص٢٥١.

مصادفته للنصوص مطلقًا في أي قياسٍ كان، وهذا ما يعود على الأولين بالتوقف[١].

١ـ العلم بمقاصد الشريعة.

٢ـ التمكن من الاستنباط[٢].

وإذا كان بعض[٣] العلماء جعل شرط العلم بالعربية أول شروط الاجتهاد، فإن الإمام الشاطبي فصَّل القول؛ حيث بَيَّنَ الحالات التي يُحتَاجُ فيها إلى علم العربية، ومتى يُحتَاجُ إليها.

قاعدة: فَتَاوَى المُجْتَهِدِينَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى العَوَامِّ كَالأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المُجْتَهِدِينَ ٤/٢٩٢

هناك فئة لا تقوى على البحث والاجتهاد؛ كالعامي؛ فما السبيل إلى معرفته للأدلة الشرعية التي تتطلب فهمًا عميقًا، وشروطًا خاصة تحتاج إلى دراسة، وبحث، ومراس يعسر على العامي الإحاطة بها في الوقت المناسب.

في هذا المضمار جعل الإمام الشاطبي فتوى المجتهدين قائمة مقام الأدلة الشرعية بالنسبة إلى العوام، ووجه ذلك أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية؛ من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وغيره؛ فنفس الأمر بالنسبة للعاميين فَاقِدِي أهلية الاجتهاد؛ فهم مُلْزمون باتباع فتوى المجتهدين؛ ففتوى المجتهد بمثابة دليل شرعي بالنسبة للعامي، وعلى هذا يجب على العامي أن ينزع إلى المجتهد كلما ألمت به نازلة من النوازل، وإلا عُدَّ مسئولًا شرعًا؛ عملًا بقاعدة: لَا يُعْذَرُ أَحَدٌ بِجَهْلِهِ لِلشَّرْعِ، وقد استدل الإمام الشاطبي على ذلك بالأمور الآتية:

١ـ الأدلة بالنسبة للعوام وجودها وعدمها سواء؛ على اعتبار أنهم لا يستفيدون منها

(١) الموافقات، بتعليق: الشيخ دراز: ١٦٣/٤.

(٢) والحق أن تعقيب الشيخ دراز في محله؛ لأن تطبيق المنهاج القياسي بعيدًا عن استنطاق النصوص، والاستعانة به قد لا تسلم نتائجه.

(٣) كصاحب الملل والنحل (الشهرستاني: ص٢٠٠)، وصاحب أصول الفقه، للأستاذ/ عبد الوهاب خلّاف، ص٢١٨.

شيئًا؛ بحكم أميتهم؛ فالاستنباط، والنظر في الأدلة ليس من شأنهم.

٢ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٢]، والمقلد غير عالم؛ لذا وجب عليه استفتاء أهل الذكر فيما يتعلق بأحكام الدين؛ فأقوالهم قائمة مقامة الشارع.

٣ـ إذا كان فَقْدُ المفتي يُسْقِطُ التكليف على العامي، فذلك راجع لانعدام الدليل؛ على اعتبار أن المفتي مساوٍ للدليل، ولا تكليف إلا بدليل، وفقدان المفتي يعني فقدان الدليل، وانعدام التكليف، وعليه يتضح كون قول المجتهد دليل العامي؛ وقال الآمدي في الأحكام: «العامي، ومن ليس له أهلية الاجتهاد، وإن كان محصلًا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد، يلزمه اتباع قول المجتهدين، والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين»؛ مستدلًا على هذا: بالنص، والإجماع، والمعقول.

١ـ فأما النص، فهي الآية التي استدل بها الشاطبي أعلاه.

٢ـ وأما الإجماع، فهو أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين، قبل حدوث المخالفين، يستفتون المجتهدين، ويتبعونهم، والأحكام الشرعية، والعلماء منهم، يبادرون إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير؛ فكان إجماعا على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقًا.

٣ـ وأما المعقول: فهو أن من ليس له أهلية الاجتهاد إذا حدثت به فرعية، إما أن لا يكون متعبدًا بشيء، وهو خلاف الإجماع من الفريقين، وإن كان متعبدًا بشيء، فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم، أو بالتقليد، الأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه، وفي حق الخلق أجمع، إلى النظر في أدلة الحوادث، والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الصنائع والحرف، وخراب الدنيا، وتعطيل الحرث والنسل، ورفع الاجتهاد والتقليد رأسًا، وهو من الحرج، والإضرار المنفي[1]، وعليه فلم يبق إلا التقليد، وأنه هو المتعبَّد به بالنسبة للعامي. والدليل الثالث ـ عند الآمدي ـ موافق لما قرّره الإمام الشاطبي بقوله: «يسقط عن المستفتي التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم إلا

(١) الأحكام، للآمدي، ٣/٢٤٩، ـ ٢٥٠.

من جهة اجتهاد معتبر، ولا من تقليد»[١]، ولعل هذا هو السبب الذي جعله ـ الإمام الشاطبي ـ لم يورد الاستدلال بالمعقول في معرض الاستدلال على هذه القاعدة؛ كما فعل الآمدي.

ومن هذه القاعدة نستخلص قاعدة أخرى عامة، تشمل المجتهد والمقلد؛ هي «لَا يُعْذَرُ أَحَدٌ بِجَهْلِهِ لِلشَّرْعِ».

قاعـدة: مِنَ الخِلَافِ مَا لَا يُعْتَدُّ بِهِ فِي الخِلَافِ[٢] ٤/٢١٤

في هذه القاعدة ينبه الإمام الشاطبي إلى ما يُتَوَهَّمُ أنه خلاف، بينما هو في الحقيقة ليس بخلاف؛ لكونه يعود إلى الوفاق لأسباب؛ وذلك حتى يكون الفقيه على بال منها؛ فيقيس عليها نظائرها، وإلا لكان مدعيًا للخلاف في محل الإجماع، وقد قسم الإمام الشاطبي مسائل هذه القاعدة إلى قسمين:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأً مخالفًا لمقطوع به في الشريعة؛ كالقول بتجويز ربا الفضل، والقول بتجويز زواج المتعة، وغير ذلك مما نُقِلَ فيه الخلاف عن بعض الفقهاء، مع أنه مخالف للأصول المقطوع بها في الشرع، والقاعدة: أنه لا عبرة بالظني المخالف للقطعي.

والثاني: ما كان ظاهره يُوهِمُ الخلاف، وليس خلافًا في الحقيقة، ويرجع ذلك للأسباب الآتية:

١ـ أن تُفَسَّرَ اللفظة، أو العبارة من قِبَلِ الرسول ﷺ تفسيرًا كليًّا، فينقله الرواة على سبيل التبعيض والتجزيء؛ أي أن كل واحد منهم ينقل جزءًا من ذلك التفسير، فيظن أن هذه التفاسير مختلفة؛ لكنها غير مختلفة، إذا ضم بعضها إلى بعض، ومن أمثلة ذلك ما نقلوه في «المن»، من أنه خبز رُقَاق، وقيل زنجبيل، وقيل شراب مزج بالماء، وغير ذلك مما ذكروه في تفسير هذه اللفظة؛ مما يكوّن بمجموعه تفسيرًا كليًّا للفظة؛ إذ كل ذلك نعم من الله مَنَّ بها على بني إسرائيل.

---

(١) الموافقات، ٤/٢٩١.

(٢) انظر: قاعدة الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي، فمردود بلا إشكال.

٢- وقريبًا من ذلك - أيضًا - أن يُنْقَلَ تفسير اللفظة بعبارات مختلفة، لكن معناها واحد؛ فيظن البعض أن في ذلك خلافًا، وليس الأمر كذلك، وإنما هو خلاف لفظي، لا خلاف في المعنى والحكم، ومن أمثلة ذلك ما نقوله في لفظة «السلوى»، من أنه طير يشبه السماني، وقيل طير بالهند أكبر من العصفور، وغير ذلك مما يرجع إلى معنى واحد.

٣- أن يُنْقَلَ في تفسير اللفظة الواحدة أقوال، بعضها رُوعِيَ فيه التفسير اللغوي الإعرابي الاشتقاقي، وبعضها إنما رُوعِيَ فيه المعنى؛ فيوهم ذلك أنها مختلفة، في حين أنها ترجع إلى حكم واحد؛ وذلك كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾ [الواقعة: ٣٧]، فقد نقل في تفسير كلمة: (المقوين) أنها: المسافرون، ونقل أنها النازلون بالأرض القواء؛ وهي القفر، وكلا التفسيرين منتهاهما واحد، وحكمهما واحد، إلا أن الأول معنوي، والثاني لغوي إعرابي، وهكذا غير ذلك من الأمثلة.

٤- أن ترد الأقوال على جهتين أو أكثر، فيظن أنها واردة على جهة واحدة، فنشأ بذلك توهم الخلاف؛ مثال ذلك: اختلاف القائلين بالمفهوم فيه: له عموم أم لا؟ فقال البعض: إن له عمومًا، وقال البعض الآخر: إنه لا عموم له؛ ومراد الذين قالوا: إن له عمومًا: أن المفهوم عام فيما سوى المنطوق به، ومراد الذين قالوا: لا عموم له: أنه لا عموم له في المنطوق به؛ فالقولان معًا متفقان، وإنما تُصُوِّرَ الخلاف بسبب ورود كل منهما على جهة.

٥- أن يُنْقَلَ عن إمام واحد في المسأل الواحدة قولان أو أكثر، فيكون المتأخر من هذه الأقوال دالًّا على رجوعه عما أفتى به في الأقوال المتقدمة، فينقل الفقهاء ذلك على أنه خلاف وليس بخلاف؛ إذ يعتبر قول الإمام المتأخر ناسخًا لقول السابق؛ ومن أمثلة ذلك أن ابن عباس، وأسامة بن زيد، وزيد بن أرقم، وابن الزبير - يرون أنه لا ربا إلا في النسيئة، وهو بيع الربويات بالتأخير من غير تقابض، وإن كان في غير زيادة[(١)]، وأن بيع الربويات مع التفاضل في النوع الواحد جائز مع التقابض، ولم يبلغهم حديث أبي مسعود الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا

(١) نيل الأوطار، للشوكاني، ٥/١٩١.

تَشُفُّوا[1] بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَلَا تَشُفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا غَائِبًا بِنَاجِزٍ»، ورُوِيَ أن ابن عباس رجع عن قوله هذا عندما بلغه حديث أبي سعيد في تحريم ربا الفضل[2]، فهذه المسألة، ومثلها، كالمتعة، ورجوع الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين لا يُعَدُّ في مسائل الخلاف.

٦ـ أن يقع الخلاف في العمل لا في الحكم؛ وذلك كاختلاف القراء في وجوه القراءات؛ فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره، بل أجازوه، وأقروا صحته، وإنما اختلفوا في الاختيارات، فهذا ليس في الحقيقة خلافًا.

٧ـ أن يفسر الإمام الواحد نصًّا شرعيًّا بتفسيرات مختلفة، يسوقها على أن النص يحتملها جميعًا، من غير أن يُرَجِّحَ بينها، وينص على الوجه الذي يختاره، ويقول به؛ فيظن أن هذه الأقوال منشأة للخلاف الفقهي، وليس الأمر كذلك؛ لأن المعتبر منها هو ما صحبه من القرائن، والدلائل التي على أساسها يتم الترجيح والاختيار بالنسبة لهذا الإمام الذي فسر النص.

٨ـ أن يقع الخلاف في كيفية تقرير المعنى الواحد، فتفسر اللفظة الواحدة ـ مثلًا ـ بمعنيين متقابلين، أو متضادين، لكن المقصود منهما واحد؛ كتفسيرهم قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠]، بأنها كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل كالليل سوداء لا شيء فيها، والتفسيرات، وإن اختلفا في طريق تقرير المعنى المراد، لا أنهما ينتهيان إلى مقصود واحد.

٩ـ وقريب من ذلك اختلافهم في التعبير عن المعنى المقصود؛ وذلك كتفريق الأحناف بين الفرض والواجب، وبيان الفساد والبطلان، في حين اعتبر الجمهور ذلك وجهًا واحدًا؛ فالخلاف هنا إنما هو في مجرد التعبير، والاصطلاح، لا في حقيقة المعنى المراد.

١٠ـ أن يقع الخلاف في طريق التأويل وأوجهه؛ وذلك أن الفقهاء حينما يعمدون

---

(١) بضم التاء، وكسر الشين، وتشديد الفاء؛ أي «تفضلوا»؛ فتح الباري: ٤/٢٦٠، والحديث أخرجه البخاري، والنسائي، ومالك في الموطإ، في «البيوع»، ومسلم في «المساقاة».

(٢) فتح الباري، ٤/ ٢٦٠، ٢٦١، والمغني لابن قدامة، ٤/ ١، ٢.

إلى تأويل النص؛ فإنهم، وإن اختلفوا في وجوه هذا التأويل، إلا أنهم يلتقون في مقصود واحد: صرف اللفظ عن ظاهره إلى وجه آخر، يرجحونه بما ثبت لديهم من الأدلة، والقرائن النقلية، والعقلية، وقد مثَّل لهذه الإمام الشاطبي بقوله كتأويلاتهم ـ الفقهاء ـ في حديث خيار المجلس؛ بناءً على رأي مالك فيه، وأشباه ذلك[1]، والحقيقة أن خيار المجلس مسأل خلافية عند الفقهاء؛ فقد ذهب الشافعي وأحمد ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ، وفقهاء أصحاب الحديث، إلى أن للمتابعين حق الخيار في المجلس ـ أي مجلس العقد ـ، ما لم يتفرقا عنه، فإذا تفرقا وجب البيع، ما لم يكن هناك خيار شرط، واحتجوا لما ذهبوا إليه بحديث ابن عمر ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ، عن رسول الله ﷺ: قال: «إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيعًا، وَيُخَيِّرُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ، فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ»[2]، وذهب مالك وأصحابه إلا ابن حبيب، وكذلك أبو حنيفة، وأصحابه، إلى أنه لا خيار في المجلس، فإذا وقع الإيجاب، والقبول؛ فقد لزم البيع، ولم يعملوا بهذا الحديث؛ لأنه خبر آحاد قد خالف القياس، فإن منع الغير من إبطال حق الغير، ثابت بعدم التفرق قطعًا، وما قبل التفرق في معناه، و ـ أيضًا ـ فهو عقد معاوضة؛ فلم يكن لخيار المجلس فيه أثر أصله سائر العقود؛ مثل النكاح، والكتابة، والخلع، والرهون، والصلح على دم العمد[3]؛ فالخلاف هنا معتد به، فهو خلاف حقيقي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فاتفاق الخلفاء على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف حظًّا، كما يقول الإمام الشاطبي[4]، وهناك ضرب ثالث لا يُعْتَدُّ به من باب أولى؛ وهو الخلاف الذي يكون ناشئًا عن الهوى؛ فكل الاختلافات التي لم تنشأ عن تحرير مقاصد الشريعة الإسلامية، بل نشأت عن مجرد الذوق الخاص، واتباع الأهواء، والنزوات الخاصة، والمصالح الفردية؛ وهي ضالة مضلة، لا عبرة بها شرعًا، ثم إن أسباب الخلاف الفقهي المعتد بها شرعًا، تؤول كلها ـ كما يقرر الإمام

(١) الموافقات، ٢١٨/٤، ٢١٩.

(٢) الحديث أخرجه البخاري، ومسلم في البيوع، وابن ماجة في التجارات.

(٣) انظر: المغني: ٧/٤، وفتح الباري: ٣٣٠/٤، وإيثار الإنصاف في آثار الخلاف، ص٣١١، وما بعدها.

(٤) الموافقات، بتعليق الشيخ دراز، ٢١٩/٤.

الشاطبي - إلى جهة واحدة، وأصل واحد؛ هو الطريق الموصل إلى قصد الشارع، وهذا آتٍ من أن الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد؛ لأن وحدة أصولها تقتضي وحدة فروعها.

قاعدة: الشَّرِيعَةُ بِحَسَبِ الْمُكَلَّفِينَ كُلِّيَّةٌ عَامَّةٌ ٢/٢٤٤

وضح الإمام الشاطبي ما تمتاز به الشريعة الإسلامية من عموم وكلية،

ومعنى أنها كلية: أي ثبوت الحكم لكل واحد؛ بحيث لا يبقى فرد، ويكون الحكم تابعًا للكل بطريق الالتزام، فإذا قال: كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا، «صدق باعتبار الكلية دون الكل»[(١)].

ومعنى أنها عامة: أي أنها صالحة لجميع الناس باختلاف أجناسهم، وأمصارهم، وأعصارهم، وعلى هذا لا يحاشى من الدخول تحت أحكامها أحد، ولا نازلة؛ فالناس: صغيرهم وكبيرهم، غنيهم وضعيفهم، رئيسهم ومرءوسهم، عامتهم وخاصتهم، كما أن الوقائع المعهودة والغريبة، الصغيرة والكبيرة، ظاهرها وباطنها؛ فأحكام الشريعة الإسلامية لا تختص ببعض دون بعض، ولا بحال دون حال؛ فهي عامة في نفسها، وفي المكلفين بها؛ فخطابها عامٌّ يشمل الجميع؛ ومما استدل به الإمام الشاطبي على هذا:

أولًا: بالنصوص:

أ - فمن القرآن الكريم قوله - تعالَى -: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

ب - ومن السنة القولية، قوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الأَحْمَرِ وَالأَسْوَدِ»[(٢)]؛ مما يدل على

(١) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي: ص٢٨٩.
(٢) «وبعثت إلى كل أحمر وأسود»، أخرجه مسلم في كتاب «المساجد»، والدارمي في كتاب «السير»، وأحمد بن حنبل.

أن البعثة شاملة، تخاطب كل الأجناس، وكل الشعوب، وكل الطبقات، ولو كان بعض الناس مخاطبًا بما لم يُخَاطب به غيره، لم يكن مرسلًا للناس جميعًا، على اعتبار أن الفئة التي لم تُخَاطب بذلك الحكم الخاص لم يُرْسَلْ إليهم به؛ فيكون بهذا الحكم الخاص غير مرسل للناس جميعًا، وهذا باطل؛ فما أدى إليه مثله.

أما الصبيان والمجانين ونحوهم؛ ممن ليس بمكلف، فإنه لم يُرْسَلْ إليه بإطلاق، ولا هو داخل تحت الناس المذكورين في القرآن، فلا اعتراض به؛ لأن ما تعلق بأفعالهم في الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع متوجه إلى أوليائهم[1].

والثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالح العباد؛ فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من مصالح مرآة، فلو وُضِعَتْ على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد، بإطلاق، لكنها كذلك؛ فثبت أن أحكامها على العموم لا على الخصوص، وأنما يستثنى من هذا ما كان اختصاصًا برسول الله ﷺ؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقوله: ﴿تُرۡجِي مَن تَشَآءُ مِنۡهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٥١]... الآية، ويرجع إلى هذا ما خُصَّ هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة.

والثالث: إجماع العلماء المتقدمين على ذلك من الصحابة والتابعين ومن بعدهم؛ ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام، على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامة، أن تجري على العموم، إما بالقياس، أو بالرد إلى الصيغة، أن تجري على العموم المعنوي، أو غير ذلك من المحاولات؛ بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصًا به، وقد قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٌ مِّنۡهَا وَطَرًا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٌ﴾ [الأحزاب: ٣٧]... الآية، فقرر الحكم في مخصوص؛ ليكون عامًّا في الناس، وتَقَرُّرُ صحة الإجماع لا يحتاج إلى مزيد[2]، لكن هذا الإجماع ليس محله عامًّا في أفعال الرسول ﷺ كلها، بل هو مختص بما كان فعله ﷺ، مجردًا عن الجبلة، وما اختص به من وصال، وما يفعله

---

(١) انظر: الموافقات، ٢/٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) انظر: الموافقات، ٢/٢٤٦.

من غير عقوبة.

وما أبهم ﷺ لانتظار الوحي، وما يفعله مع غيره عقوبة، وما يتعلق بالعبادات، ووضع في أمره الجبلة؛ كقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[١] «وَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[٢]، فلا خلاف أنه دليل في حقنا، وواجب علينا، وإن ورد بيانًا لمجمل، كان حكمه حكم ذلك المجمل؛ من وجوب، وندب؛ كأفعال الحج، وأفعال العمرة، وصلاة الفرض، وصلاة الكسوف، وإن لم يكن كذلك، بل ورد ابتداءً، فإن علمت صفته من حقه؛ من وجوب، أو ندب، أو إباحة، فاختلفوا في ذلك على أقوال:

١ـ أن أمته مثله في ذلك الفعل، إلا أن يدل على اختصاصه، وهو الراجح.

٢ـ أن أمته مثله في العبادات، دون غيرهما.

٣ـ التوقف.

٤ـ لا يكون شرعًا لنا إلا بدليل، وإن لم تُعْلَمْ صفته في حقه، وظهر فيه قصد القربة، فاختلفوا فيه على أقوال[٣].

والرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام، حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخطب لها بعض من كملت فيه شروط التكليف لها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس المال، وهو باطل بإجماع، ولا يخرج عن ذلك ما كان من الولايات، وأشباهها؛ من القضاء، والإمامة، والشهادة، والفتيا في النوازل، والعرافة، والنقابة، والكتابة، والتعليم للعلوم، وغيرها؛ فإن هذه الأشياء راجعة إلى النظر في شرط التكليف بها، وكذلك الأمر في كل موهم للخطاب الخاص؛ كمراتب الأفعال في الأعمال، ومراتب الاحتياط على الدين، وغير ذلك[٤].

---

(١) «صلوا كما رأيتموني أصلي»، أخرجه البخاري في «الأذان»، و«الأدب»، و«الآحاد»، والدارمي في «الصلاة»، وأحمد بن حنبل.

(٢) «لتأخذوا مناسككم»، أخرجه مسلم في «الحج»، وأبو داود في «المناسك»، وأحمد بن حنبل، وأخرجه النسائي في «المناسك».

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني: ص٣٥، ٣٦.

(٤) انظر: الموافقات، ٢/٢٤٦، ٢٤٧.

ومن فوائد هذه القاعدة ـ كما ذكرها الشاطبي ـ:

١ـ إثبات القياس على منكريه، من جهة أن الخطاب الخاص ببعض الناس، والحكم الخاص، كان واقعًا في زمن رسول الله ﷺ كثيرًا، ولم يُؤْتَ فيها بدليل عام يعم أمثالها من الوقائع.

٢ـ الصوفية داخلون تحت أحكام الشريعة المثبوتة في الخلق!

٣ـ على ضوء هذه القاعدة يتم تفنيد الباب الذي فتحه الزنادقة والصوفية، بقولهم: إن التكليف خاص بالعوام، ساقط على الخواص[1].

قاعـدة: الشَّرِيعَةُ كُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى قَوْلٍ وَاحِدٍ فِي فُرُوعِهَا، وَإِنْ كَثُرَ الخِلَافُ، كَمَا أَنَّهَا فِي أُصُولِهَا كَذَلِكَ ١١٨/٤

يقرر الإمام الشاطبي في هذه القاعدة مبدأ وحدة التشريع الإسلامي، وانسجامه في أصوله، وفروعه؛ لأنه لا يمكن للشارع الحكيم أن يضع حكمين متخالفين في موضوع واحد، بل هدفه وقصده طريق واحد، وإن كان هذا لا يمنع من حصول اختلاف من المجتهدين في الطريق الذي يريده الشارع؛ وعليه: لا يصح في الشريعة الإسلامية الاختلاف والتفاوت والتناقض؛ وقد استدل على هذا بـ:

١ـ أدلة قرآنية: من ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾،[النساء، الآية: ٥٩]، فرد المتنازعين إلى الشريعة، يرتفع من جرائه الخلاف، وهذا يتم بالرجوع إلى الشيء الواحد؛ فالآية صريحة في رفع التنازع والخلاف، شاملة للقرآن، والسنة، وغيرهما، وأعتقد أن هذه الآية محققة للمطلوب هنا؛ لذا سأكتفي بنقلها فقط.

٢ـ لقد اتفق أهل الشرائع على جواز النسخ عقلًا، ووقوعه سمعًا، في القرآن والسنة، والناسخ لا يكون إلا فيما بين دليلين متعارضين، إلى درجة أنهما لا يجتمعان بوجه من الوجوه؛ فمعنى النسخ في التشريع هو: عدم وجود الاختلاف فيها؛ وعليه:

---

(١) انظر: الموافقات، ٢٤٧/٢، ٢٤٨.

فالنسخ يعني عدم الاختلاف، وهو المطلوب.

٣ـ إقرار الاختلاف في التشريع يؤدي إلى تكليف ما لا يُطَاقُ، وهو مرفوع؛ مما ينتج عنه أن الاختلاف غير مساغ، بالإضافة إلى أن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما، وفرضناهما مقصودين معا للشارع، فإما:

ـ أن يُقَالَ: إن المكلف مطلوب بمقتضاها أولًا؛ لأنه يقتضي «افعل»، و«لا تفعل»، لمكلف واحد، من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يُطَاق هذا باطل؛ لأنه خلاف الفرض.

ـ أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، وهذا باطل ـ أيضًا ـ؛ لأن الفرض تَوَجُّهُ الطلب بهما، والجميع غير صحيح، ولم يبق إلا عدم التكليف بما لا يُطَاقُ؛ وبالتالي عدم الاختلاف في التشريع، ولا يُعْتَرَضُ على هذا بكون الدليلين بحسب شخصين، أو حالين؛ وذلك:

لأنه خلاف الفرض، وهو ـ أيضًا ـ قول واحد، لا قولان؛ لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف، وهو المطلوب[1].

٤ـ إن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يكن الجمع[2]، وإنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافًا، من غير نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، وهذا فاسد[3].

---

(١) الموافقات، ١٢٢/٤.

(٢) انظر: فواتح الرحموت، ٢٠٤/٢.

(٣) الموافقات، ١٢٢/٤.

الْفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

إذا كانت مباحث الأحكام في علم أصول الفقه أربعة:

الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه، والحكم، فإن الإمام الشاطبي تعرض للحكم الشرعي بنوعيه: الحكم التكليفي، والوضعي، وأقسامهما، على شكل قواعد.

ومن هذه القواعد الشرعية التي ضمنها الإمام الشاطبي كتابه الموافقات.

* * * * *

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ

قَوَاعِدُ فِي الْأَحْكَامِ التَّكْلِيفِيَّةِ

لقد عرّف الأصوليون الحكم بأنه: خطاب اللَّه ـ تَعَالَى ـ المتعلق بأفعال المكلفين، اقتضاءً، أو تخييرًا، أو وضعًا، والمراد من الخطاب: ما يشمل الكتاب الكريم، وما دل الكتاب على اعتباره من سنة أو قياس. والمراد بالاقتضاء: طلب الفعل، أو الترك، على سبيل الإلزام، أو الترجيح. والمراد بالتخيير: ما كان غير مطلوب الفعل، ولا مطلوب الترك.

والمراد بالوضع: جعل الشيء سببًا لآخر، أو شرطًا له، أو مانعًا منه.

أما أقسام الحكم الشرعي، فينقسم إلى قسمين:

١ـ **تكليفي**: هو ما يقتضي طلب الفعل، أو الترك، أو التخيير بينهما.

٢ـ **وضعي**: وهو ما يقتضي جعل شيء سببًا لآخر، أو شرطًا له، أو مانعًا منه.

في إطار هذين القسمين يقرر الإمام الشاطبي قواعد؛ منها:

* * * * *

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ
قَوَاعِدُ فِي الْمُبَاحِ

قاعـدة: الْمُبَاحُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُبَاحٌ، لَا يَكُونُ مَطْلُوبَ الْفِعْلِ، وَلَا مَطْلُوبَ التَّرْكِ

قال الآمدي عن المباح: «هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك، من غير بدل»(١).

وقال صاحب الإبهاج في شرح المنهاج: «والمباح ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح ولا ذم»(٢).

ونفس المعنى عبَّر عنه الإمام الشاطبي بقوله: «إن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل ولا على الترك»(٣)، وهو بصدد الاستدلال عن قاعدة: «الْمُبَاحُ، مِنْ حَيْثُ هُوَ مُبَاحٌ، لَا يَكُونُ مَطْلُوبَ الْفِعْلِ، وَلَا مَطْلُوبَ التَّرْكِ»، ومعنى هذه القاعدة أن المباح ما سُمِّيَ مباحًا شرعيًا إلا لكونه غير مطلوب الفعل، ولا مطلوب الترك، وإلا كان واجبًا، أو حرامًا:

فإباحة الجماع في ليالي رمضان ـ مثلًا ـ المنصوص عليها بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ـ لم يطلب الشارع من المكلف فعله، ولا تركه، بل وُكِلَ إلى المكلف الاختيار في الفعل أو الترك، على اعتبار أن الإباحة هي حكم هذا العمل.

وقد استدل الإمام الشاطبي على كون المباح ليس مطلوب الاجتناب بأمور(٤)؛ منها:

١ـ المباح شرعًا: هو ما خُيِّرَ فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم؛ أي أن

---

(١) الإحكام، للآمدي، ١/٩٤.
(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٦٠.
(٣) الموافقات، ١/١٠٩.
(٤) انظر: الموافقات، ١/١٠٩: ١١٢.

الاستواء والتخيير شرعيان؛ وبالتالي، فإن تارك المباح لا يكون مطيعًا؛ لأن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب، وانعدام الطلب يعني انعدام الطاعة.

٢ـ المباح مساوٍ للواجب والمندوب؛ من وجه أن كلًّا منهما غير مطلوب الترك، وكما لا يتعقل أن يكون تارك الواجب والمندوب مطيعًا بتركه شرعًا، ما دام الشارع لم يطلب الترك فيهما، يستلزم كذلك أن يكون التارك للمباح مطيعًا بتركه شرعًا.

٣ـ إذا كان الفعل والترك في المباح سواءً شرعًا، فالقول بكون تارك المباح مطيعًا بتركه جائز، يُبْنَى عليه أن يكون فاعله مطيعًا بفعله، جائز على اعتبار أن الفعل والترك في المباح سواء بالنسبة للمكلف، وهذا غير معقول في نفسه، ولا صحيح.

٤ـ إجماع المسلمين على جواز عدم الوفاء بنذر المباح؛ بأن يتركه، وأنه كنذر فعله، وفي الحديث: «مَنْ نَذَرَ أَنْ يُطِيعَ اللَّهَ فَلْيُطِعْهُ»[1]، ولو اعتبر ترك المباح طاعة شرعًا للزم بالنذر، لكنه غير لازم، فتبين أنه ليس بطاعة، وقد ساق الإمام الشاطبي كمثال على هذا الاجماع: الرجل الذي نذر أن يصوم قائمًا، ولا يستظل فأمره ﷺ أن يجلس، وأن يستظل، ويتم صومه[2].

إلا أن نذر ترك المباح هنا هو نذر فعل معصية، وليس نذر ترك المباح؛ لأن تعذيب النفس حرام، بل الحفاظ عليها من المقاصد الضرورية في الشريعة الإسلامية.

٥ـ أنه لو كان ترك المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشريعة، من حيث النظر إليه في نفسه، وهذا باطل بالإجماع، ولا يقدح في هذا الإجماع قول الكعبي[3]؛ لأن نفيه مبني على النظر إلى ما يستلزم، لا بالنظر إلى ذات الفعل.

٦ـ الترك عند المحققين فعل من أفعال الاختيار، فترك المباح فعل مباح، وليس بمطلوب، بالإضافة إلى أن قاعدة: أن الأحكام إنما تتعلق بالأفعال، أو بالتروك بالمقاصد، مما يدل على أن الترك راجع إلى الاختيار كالفعل، وعلى هذا، فجعل تارك المباح مطيعًا

---

(١) أخرجه الترمذي في «النذور».

(٢) أخرجه البخاري، وأبو داود في كتاب «الأيمان»، وابن ماجة في كتاب «الكفارات»، ومالك في «الموطإ»، وأبو داود في كتاب «النذور».

(٣) الكعبي: عبدالله بن أحمد، ٣١٩؛ الأعلام: ٢٢٩/٥.

بنفس الترك، يوجب ويقتضي جعل فاعله مطيعًا، وهذا تناقض.

ولم يفت الإمام الشاطبي أن يجيب عن ما يمكن أن يمس جانب اطراد هذا الشق من القاعدة؛ حيث قال[1]:

١ـ كلامنا في المباح من حيث هو مباح متساوي الطرفين، لا في المباح إذا كان ذريعة إلى أمر آخر، فمن باب سد الذرائع، ما كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعًا.

٢ـ وإذا كان وسيلة:

أ ـ فهو إما أن يكون ذريعة إلى منهي عنه، فيكون مطلوب الترك.

ب ـ وإما أن يكون ذريعة إلى مأمور به، فحكمها ما توسل بها إليه.

ج ـ وقسم ما لا يكون ذريعة إلى شيء، فهو المباح المطلق، وجملة إذا فرض ذريعة إلى غيره، فحكمه حكم ذلك الغير، وهذا ما ليس نحن فيه.

٣ـ القول بأن ترك المباح طاعة على الإطلاق؛ لكونه وسيلة إلى ما ينهى عنه، معارض بمثله، بل فعله طاعة بإطلاق؛ لأن كل مباح تُرِكَ حرام؛ باعتبار شغل النفس عن جميع المحرمات، وهذا الثاني أولى، وعليه فلا يصح أن يُقَال: إن كل مباح وسيلة إلى محرم، أو منهي عنه بإطلاق، فنتج أن ما اعترض به لا ينهض دليلًا على أن ترك المباح طاعة.

ـ وقد رد على قول: إن المباح سبب في طول الحساب؛ بأوجه:

أ ـ إذا كان فاعل المباح يحاسب عليه، لزم أن يكون التارك محاسبًا على تركه؛ بناءً على كون الترك فعلًا، ولاستواء نسبة الفعل والترك شرعًا، وعلى هذا يتناقض الأمر على فرض المباح، وذلك مباح.

ب ـ القول بأن الحساب ينهض سببًا لطلب الترك، يلزم أن يطلب ترك الطاعات، ما دام مسئولًا عنها كلها، ولم يمنع هذا أو يعفِ الرسل من الإتيان بالطاعات، هم وسائر المكلفين؛ وعليه، فلا يُقَال إن الطاعات يعارض طلب تركها طلبها، ونفس الشيء بالنسبة للمباح، يعارض طلب تركه التخيير فيه، وإن فعله وتركه في قصد الشارع

(١) انظر: الموافقات، ١/١١٣ وما بعدها.

بمثابة واحدة.

ج ـ وما ذكر من الحساب على تناول الحلال...، فالصواب في الجواب: أن تناول المباح لا يصح أن يكون صاحبه محاسبًا عليه بإطلاق، وإنما يحاسب على التقصير في الشكر عليه.

ـ ومن الأمور المعارضة: ما نُقِلَ عن السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، والعلماء المتقين، من أنهم تورعوا عن المباحات كثيرًا...

أجاب عن هذا الشاطبي بقوله: إنها:

أولًا: حكايات أحوال، والاحتجاج بمجردها من غير نظر فيها لا يجدي.

والثاني: أنها معارضة بفعله ـ عليه السلام ـ؛ حيث كان يحب الحلواء، والعسل...

والثالث: إذا ثبت عنهم تورعهم في تناول المباح، فمن جهة أمور خارجة، لا من جهة المباح.

ومن الأمور المعارضة، ما ثبت من فضيلة الزهد في الدنيا، فكان جواب الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ بأوجه:

أحدها: الزهد شرعًا مخصوص بما طُلِبَ تركه، وعليه إذ أطلق الزهد على ترك الحلال، فهو من باب المجاز.

والثاني: أنه ﷺ، الذي يُعَدُّ أزهد البشر ـ لم يترك الطيبات جملة، وكذلك الصحابة، والتابعون.

والثالث: ترك المباح إما أن يكون بقصد، أو بغير قصد.

فإن كان بغير قصد، فهو غير مباح، وإنما هو مجرد غفلة، ولا احتجاج به، وإن كان بقصد:

أ ـ فإما أن يكون القصد مقصودًا كونه مباحًا.

ب ـ وإما أن يكون القصد لأمر خارج.

١ـ هذا الأمر الخارج إن كان دنيويًّا كالمتروك، فهو انتقال من مباح إلى مثله في

الزهد.

٢ـ وإن كان أخرويًا، فالترك إذًا وسيلة إلى ترك المطلوب؛ فهو فضيلة من جهة ذلك المطلوب، لا من جهة مجرد الترك.

وأما كون المباح غير مطلوب الفعل، فيدل عليه عدة أمور[1]:

١ـ أن المباح عند الشارع هو المخير فيه بين الفعل والترك، من غير مدح ولا ذم، لا على الفعل، ولا على الترك، فإذا تحقق الاستواء شرعًا فيهما والتخيير، لم يُتَصَوَّرْ أن يكون الفاعل به مطيعًا؛ لعدم تعلق الطلب بالفعل؛ فإن الطاعة لا تكون إلا مع الطلب، ولا طلب؛ فلا طاعة.

٢ـ أنه إذا تقرر استواء الفعل والترك في المباح شرعًا، فلو جاز أن يكون فاعل المباح مطيعًا بفعله، جاز أن يكون تاركه مطيعًا بتركه، من حيث كانا مستويين بالنسبة إليه، وهذا غير معقول في نفسه.

٣ـ أنه لو كان فعل المباح طاعة، للزم رفع المباح من أحكام الشرع، من حيث النظر إليه في نفسه، وهو باطل.

٤ـ فإن جاز أن يكون فاعل المباح مطيعًا بنفس الفعل، جاز أن يكون تاركه مطيعًا، وذلك تناقض محال؛ لأنه يقتضي أن يكون الشيء مقصود الفعل للشارع لحفظ المصلحة، ومقصود الترك له ـ أيضًا ـ لحفظها؛ حتى تعلق بكل منهما حكمه؛ وهو طلب الفعل والترك؛ فيعد المكلف مطيعًا بهما. وقد اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به، خلافا للكعبي وأتباعه من المعتزلة، في قولهم أنه لا مباح في الشرع، بل كل فعل يفرض فهو واجب، مأمور به...

وحجة الكعبي أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحًا إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما، وترك الحرام واجب، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده، وما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب[2]، وقد رد الإمام الشاطبي على هذا القول بقوله: «لكن

(١) انظر: الموافقات، ١٢٤/١، وما بعدها.
(٢) الإحكام، للآمدي، ٥٩/١.

هذا القائل يظهر منه أنه يسلم أن المباح - مع قطع النظر عما يستلزم - مستوي الطرفين؛ وعند ذلك يكون ما قاله الناس - الفقهاء والأصوليون - هو الصحيح»[1]؛ للوجوه المستدل بها سابقًا.

ثم أضاف الإمام الشاطبي إشكالًا على الشقين معًا مفاده: أن بعض المباحات جاء فيها ما يقتضي قصد الشارع على فعله على الخصوص، وإلى تركه على الخصوص.

ومثال الأول: الأمر بالتمتع بالطيبات؛ كقوله - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا﴾ [البقرة: ١٦٨].

ومثال الثاني: ذم التنعمات، والميل إلى الشهوات على الجملة، وعلى الخصوص؛ فاللعب مباح، وقد ذم.

فأجاب الإمام الشاطبي على هذا الإشكال من وجهين: إجمالي، وتفصيلي.

فأما الإجمالي: فالمباح هو ما يستوي طرفاه عند الشارع، وكل ما ترجح أحد طرفيه فليس بمباح.

والتفصيلي: أن المباح ضربان:

١- إما أن يكون خادمًا لأصل ضروري، أو حاجي، أو تكميلي.

٢- أن لا يكون كذلك.

فالأول: قد يُرَاعَى من جهة ما هو خادم له، فيكون مطلوبًا ومحبوبًا فعله؛ كالتمتع بما أحل الله؛ من أكل، وشرب؛ فهو مباح في نفسه، وإباحته بالجزء، وهو خادم لأصل ضروري؛ وهو إقامة الحياة، وهو مأمور به من هذه الجهة.

والثاني: إما أن يكون خادمًا لما ينقض أصلًا من الأصول الثلاثة المعتبرة، أو لا يكون خادمًا لشيء.

فالأول: لم يكن فعله أولى من تركه إلا المعارض، ومثاله الطلاق.

والثاني: كاللهو واللعب، إذا لم يكن في محظور، ولا يلزم عنه محظور، فهو مباح،

---

(١) الموافقات، ١/١٢٤.

ولكنه مذموم، ولم يرضه العلماء.

ومما يتبين معه أن المباح، من حيث هو مباح، غير مطلوب الفعل، ولا الترك بخصوصه، وبناءً على قاعدة: الإباحة بحسب الكلية والجزئية يتجاذبها الأحكام البواقي.

قاعدة: الإِبَاحَةُ بِحَسَبِ الكُلِّيَّةِ وَالجُزْئِيَّةِ يَتَجَاذَبُهَا الأَحْكَامُ البَوَاقِي ١/١٣٠

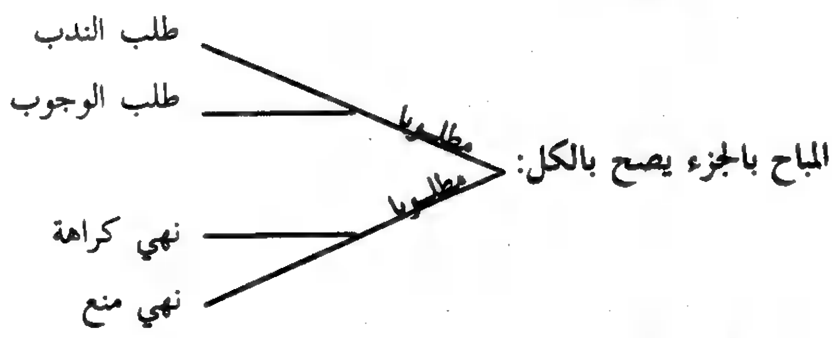
أما الكلية، فهي ثبوت الحكم لكل واحد؛ بحيث لا يبقى فرد، ويكون الحكم ثابتًا للكل بطريق الالتزام؛ ومثاله قولك:

«كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا»، صدق باعتبار الكلية دون الكل؛ فالحكم صادق على كل فرد على حدة، لا على المجموع؛ أي أن كل رجل يشبعه رغيفان، لا مجموع الرجال.

وتقابلها الجزئية: وهي الثبوت لبعض الأفراد؛ ومثاله قولك: «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة»، فبالعكس؛ أي أن مجموع الرجال يحمل الصخرة العظيمة، لا كل فرد منهم يستطيع حملها؛ فهو من قبيل الكل لا الكلية.

والمباح بين الكلية والجزئية يتنازعه: الواجب، والمندوب، والمكروه، والممنوع، عند الإمام الشاطبي.

وهذا تشجير للقاعدة:



ويمكن تفريع القاعدة إلى ما يلي:

١- فَالْمُبَاحُ بِالْجُزْءِ مَطْلُوبٌ بِالْكُلِّ نَدْبًا[١]:

هو ما ثبت لبعض الأفراد على وجه الإباحة، فيتحول إلى مندوب في حالة ثبوت الحكم بالكلية.

ومثاله: التمتع بالطيبات الذي لم توجبه ضرورة حفظ النفس، أو دفعت إليه حاجة رفع الحرج؛ أي أنه لم يكن واجبًا.

ولا مندوبًا؛ من حيث أنه من محاسن العادات - مثلًا.

ولا مكروهًا، كأن يكر على هذه المحاسن بالإخلال؛ كالإسراف في بعض أحواله؛ فالتمتع بهذه الطيبات السالفة مباح بالجزء؛ فالتمتع بالطيبات، وعدم التمتع، سواء بالنسبة للفرد الواحد، أما إذا تركه الناس جميعًا، فإنه يكون مكروهًا، ومعنى تركه أن فعله مندوب إليه شرعًا.

ففي الحديث: «إِذَا وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَوْسِعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ»[٢]، «وَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَى عَبْدِهِ»[٣]، وقوله في الآخر، حين حسن من هيئته: «أَلَيْسَ هَذَا حَسَنًا؟»[٤]؟!

٢- الْمُبَاحُ بِالْجُزْءِ مَطْلُوبٌ بِالْكُلِّ وُجُوبًا[٥]:

هو ما ثبت لبعض الأفراد على وجه الإباحة، فيتحول إلى واجب في حالة ثبوت الحكم لكل واحد، ومثاله: البيع والشراء، مباح بالجزء؛ أي أنه يجوز الاختيار فيها بين الفعل والترك للفرد في أحوال وأزمان، أما لو تركها الناس كلهم، لكان تركًا لما هو من المأمور به والضروري؛ مما يجعل الدخول فيها واجبًا بالكل.

٣- الْمُبَاحُ بِالْجُزْءِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ بِالْكُلِّ كَرَاهَةً[٦]:

---

(١) انظر: الموافقات، ١/١٣٠، ١٣١، مع تعليق الشيخ دراز.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الصلاة»، والنسائي في «الزكاة»، ومالك في «الموطإ»، في كتاب «اللباس».

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب «الأدب»، وأحمد في كتاب «باقي مسند المكثرين».

(٤) أخرجه مالك بلفظ: «أليس هذا خيرًا؟».

(٥) الموافقات، ١/١٣١، ١٣٢.

(٦) الموافقات، ١/١٣٢، وقد جعل في مثاله الشاطبي الحديث عن الشخص الواحد جزئيًا، وكليًا.

وهو ماثبت لبعض الأفراد على وجه الإباحة، فيتحول إلى منهي عنه كراهة في حالة ثبوت الحكم لكل واحد؛ ومثاله: التنزه في البساتين، فإذا فعل يومًا ما، أو حالة ما، فلا حرج فيه، أما أن يصبح على الدوام، كان مكروهًا؛ بحكم الإخلال بمحاسن العادات، والإسراف في فعل ذلك المباح.

٤- المُبَاحُ بِالجُزْءِ مَنْهِيٌّ عَنْهُ بِالْكُلِّ تَحْرِيمًا[١]:

وهو ما ثبت لبعض الأفراد على وجه الإباحة، فيتحول إلى منهي عنه تحريمًا في حالة ثبوت الحكم لكل واحد، ومثاله: المباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها؛ كالأكل في السوق، والتطفيف في حبة.

وفي هذا السياق يقول الإمام الغزالي: إن المداومة على المباح قد تصيره صغيرة، كما أن المداومة على الصغيرة تصيرها كبيرة، ومن هنا قيل: لا صغيرة مع الإصرار.

ويقول القرافي في الفروق:

«اعلم أن الإباحة قد تثبت مطلقًا، فلا يكون على المكلف حرج في الإقدام على الفعل مطلقًا، وقد تثبت باعتبار سبب معين، فلا يكون على المكلف حرج في الإقدام على ذلك من جهة ذلك السبب.

ويكون عليه حرج في الإقدام باعتبار سبب آخر؛ فالتحريم يجتمع مع هذه الإباحة، ولا يجتمع مع الإباحة الأولى؛ وسر ذلك أن أسباب التحريم قد تجتمع وقد تفترق، فإن اجتمع سببان فأكثر للتحريم، فارتفع أحدهما، ثبتت الإباحة؛ باعتبار ذلك السبب خاصة، وبقي الفعل محرمًا باعتبار السبب الآخر، وكذلك إذا كان له سبب واحد للتحريم، فزال، وخلفه سبب آخر صدقت الإباحة باعتبار السبب الأول، وصدق التحريم باعتبار السبب المتجدد»[٢].

ومما عرفت به الرخصة شرعًا: «استباحة المحظور، مع قيام السبب الحاظر»[٣]، الشيء الذي يقتضي القول، وتكميل القاعدة عند الإمام الشاطبي: **الإِبَاحَةُ بِحَسَبِ الْكُلِّيَّةِ**

(١) نفس المصدر، ١٣٢/١.
(٢) الفروق، للقرافي، ١٣١/٣؛ الفرق،١٥١.
(٣) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام: ص١١٥.

وَالْجُزْئِيَّةِ يَتَجَاذَبُهَا الْأَحْكَامُ الْبَوَاقِي.

وعمومًا: «فإن جماعة من الأئمة أنكروا أن في الذنوب صغيرة، وقالوا: بل سائر المعاصي كبائر؛ منهم الأستاذ: أبو إسحاق الإسفرايني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين في «الإرشاد»، وابن القشيري في «المرشد»، بل حكاه ابن فورك عن الأشاعرة، واختاره في تفسيره؛ فقال: «معاصي اللَّه ـ تَعَالَى ـ عندنا كلها كبائر، وإنما يُقَالُ لبعضها صغيرة وكبيرة، بالإضافة إلى ما هو أكبر منها...، وقال جمهور العلماء: إن المعاصي تنقسم إلى صغائر وكبائر، ولا خلاف بين الفريقين في المعنى»[1].

قاعدة: الْمُبَاحُ إِنَّمَا يُوصَفُ بِكَوْنِهِ مُبَاحًا إِذَا اعْتُبِرَ فِيهِ حَظُّ الْمُكَلَّفِ فَقَطْ ١٤٧/١

في هذه القاعدة يحصر الإمام الشاطبي[2] إطلاق وصف المباح في المباح الذي اعْتُبِرَ فيه حظ المكلف فقط؛ أي أنه لا يترتب عليه أمر ضروري، ولا حاجي، ولا تكميلي في الفعل، أو في الترك؛ من حيث هو جزئي، وإلا فيتجاذبه الأحكام البواقي.

والدليل على هذا:

١ـ أن المباح هو ما كان غير مطلوب الفعل، ولا مطلوب الترك؛ بحيث لم يقصد فيه الشارع إقدام المكلف ولا إحجامه؛ مما يدل أنه اعْتُبِرَ فيه حظ عاجل للمكلف خاصة، وهذا ما ينطبق على المباح الذي، بمعنى «لا حرج فيه»؛ لأنه هو بدوره لا يخدم أمرًا ضروريًّا، ولا حاجيًّا، وتحسينيًّا، من جهة الفعل والترك؛ من حيث هو جزئي، فحق أن يكون راجعًا إلى الحظ.

٢ـ وقريب من هذا الدليل ـ إن لم أقل هو نفسه ـ أن الأوامر والنواهي ترجع إلى حفظ ما هو ضروري؛ كالدين، أو حاجي، أو تكميلي، فما خرج عن ذلك، فهو مجرد حظ فقط، وبعبارة أخرى: فالمباح لا يكون مباحًا إلا إذا كان لا يخدم أمرًا ضروريًّا، أو حاجيًّا، أو تحسينيًّا؛ من حيث هو جزئي، سواء كانت الإباحة بمعنى التخيير بين الفعل والترك، أو الإباحة بمعنى رفع الحرج.

---

(١) الزواجر عن اقتراف الكبائر، لابن حجر الهيثمي، ص٧.

(٢) انظر: الموافقات، ١٤٧/١.

ويتساءل الإمام الشاطبي عن مبرر انحصار الأمر في المباح في حظ المكلف، لا في غير ذلك؟

ليجيب: بأن الشرائع جيء بها لمصالح العباد، والله ـ سبحانه ـ مُنَزَّهٌ عن الحظوظ والأغراض، فحصل أن الأمر، والنهي، والتخيير جميعًا راجعة إلى حظ المكلف، ومصالحه، غير أن الحظ على ضربين:

١ـ ما كان داخلًا تحت الطلب: فللعبد أخذه من جهة الطلب، لا من جهة إرادته، ومع هذا، فحظه غير مفوت من جهة الطلب، وهذا معنى كونه بريئًا من الحظ.

وقد يأخذه من حيث الحظ: أي بإرادته، إلا أنه لما كان داخلًا تحت الطلب، أصبح اختياره تابعًا للطلب، وسمي باسمه، وكان من قسم البريء من الحظ.

٢ـ غير داخل تحت الطلب: وهو الذي يؤخذ بإرادة المكلف واختياره؛ لأن الشريعة لم يتعلق بها طلبها على سبيل الفعل، ولا على سبيل الترك، وعلى هذا يكون المكلف قد أخذه من جهة حظه؛ وعليه يقال في المباح: إنه العمل المأذون فيه، المقصود به مجرد الحظ الدنيوي خاصة.

قاعدة: يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ بَيْنَ الحَلَالِ وَالحَرَامِ مَرْتَبَةُ العَفْوِ ١/١٦١

من الجديد عند الإمام الشاطبي الذي أفرده بالبحث، ودافع عنه بالأدلة والحجج، مسألة مرتبة العفو، التي لها شبه بالحلال، وشبه بالحرام:

شبه بالحلال: لأنه لا طلب يتعلق بها، ولا إثم في فعلها.

وشبه بالحرام: لأن مثلها لو تعلق به حكم، لكان الذم، والعتاب، واللوم، وليس لها شبه بما يُطْلَبُ من الواجب، والمندوب رأسًا.

إلا أنه لم يقل عن هذه المرتبة ـ العفو ـ بأنها حكم شرعي سادس، أو ليست حكمًا، إلا أنه قال بأنها غير الخمسة، هكذا على الجهة[1].

فهو ليس مأمورًا به، ولا منهيًا عنه، ولا مخيرًا فيه، وإنما هو بين الحلال والحرام؛ إذ

(١) الموافقات، ١/١٦١.

إنه لا يمكن أن يكون متساوي النفع والضرر، أو متساوي الفعل والترك، وفاعله لا يستحق الذم ولا المدح.

وأما المباح: فهو متساوي الفعل والترك، ولا مدح في أحدهما، وبالمقارنة بين التعريفين نحصل على تعريف لمرتبة العفو، بأنها لا طلب يتعلق بها، ولا إثم في فعلها؛ أي أنه ليس مأمورًا به، ولا منهيًا عنه، ولا مخيرًا فيه، ومثاله: ما كان الناس يستبيحونه في الجاهلية مما لم يُبِحْهُ الإسلام من بعد ذلك؛ كتزوجهم بأزواج آبائهم، وقد نص القرآن الكريم بعد أن جاء التحريم على أن ذلك موضع عفو الله ـ تَعَالَى ـ[1]: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٢].

وقد استدل ـ الإمام الشاطبي ـ على هذه المرتبة بعدة أوجه[2]:

١ـ الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد، لم تتعلق بها، وإذا لم يتعلق بها حكم منها، مع وجدانه ممن شأنه أن تتعلق به، فهو معنى العفو المتكلم فيه، وفاعله لا يستحق الذم ولا المدح.

٢ـ نصوص تدل على مرتبة العفو على الخصوص:

فقد رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَنَهَى عَنْ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَعَفَا عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً بِكُمْ، لَا عَنْ نِسْيَانٍ؛ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»[3]، وعن ابن عباس ﷺ أنه قال: «ما لم يذكر في القرآن فهو مما عفا الله عنه»، وكان يُسْأَلُ عن الشيء لم يُحَرَّمْ، فيقول: «عفو»، وقال: «ما رأيت قومًا خيرًا من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة، حتى قُبِضَ ﷺ، كلها في القرآن، ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم».

٣ـ ما يدل على هذا المعنى في الجملة؛ كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، فموضعه محل اجتهاد في الإذن عند عدم النص، وكذلك العفو

---

(١) المثال يتعلق بصورة من صور المعفو عنه؛ وهي ما كان يرتكبه العرب قبل إسلامهم من المحرمات، ثم عفا الله عن ذلك بعد إسلامهم.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٦١: ١٦٤.

(٣) أخرجه ابن حجر في فتح الباري، وذكر أن الدارقطني قد أخرجه، ١٣/٢٦٦.

عن الخطإ في الاجتهاد، كما بسطه الأصوليون، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الانفال: ٦٨]، وقد كان النبي ﷺ يكره كثرة السؤال فيما لم ينزل فيه حكم؛ بناءً على حكم البراءة الأصلية؛ إذ هي راجعة إلى معنى العفو عنه.

وقد أورد ـ الإمام الشاطبي ـ عدة أمثلة من القرآن والسنة، كلها تخدم هذا المعنى، إلى أن قال: «فقد ثبت أن مرتبة العفو ثابتة، وأنها ليست من الأحكام الخمسة»[١]، «والعفو عنه وارد في مواضع في الشريعة على صنفين، منها ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه»[٢].

ومن المتفق عليه الخطأ والنسيان؛ لأن الأفعال الصادرة عن العاقل، أو الناسي، أو الخاطئ، معفو عنها؛ لأنها: إما أن تكون هذه الأفعال مأمورًا بها، أو منهيًّا عنها، أو مخيرًا فيها في حكم ما لا حكم له، وهو المعفو عنه، وأما إن تعلق بها أمر أو نهي، فمن شروط المؤاخذة ذكر الأمر، والقدرة على الامتثال؛ وذلك منعدم في الخاطئ، والناسي، والغافل، ومثل هذا: النائم، والمجنون، والحائض، وأشباه ذلك.

والخطأ في الاجتهاد؛ فهو من المتفق عليه؛ يقول العز بن عبدالسلام، وهو بصدد الحديث عن المثال الثاني، فيما يُؤْجَرُ على قصده دون فعله: «... وإن اختلف ظنه في ذلك، أو في شيء منه، أُثِيبَ على قصده، ونيته، دون فعله؛ لأن فعله خطأ معفوّ عنه»[٣].

والإكراه: بنوعيه: إن قلنا بجوازه:

الملجئ[٤]: المتَّفَق على كونه يمنع التكليف.

وغير الملجئ[٥]: المختَلَفِ في كونه يمنع التكليف[٦].

---

(١) الموافقات، ١٦٤/١.

(٢) انظر: الموافقات، ١٦٤/١، وما بعدها.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام: ١٣٢/١.

(٤) الملجئ: هو ما يفوت النفس، أو العضو، إن لم يفعل المكره عليه.

(٥) غير الملجئ: هو الإكراه بغير ما يفوت النفس، والعضو.

(٦) انظر: فواتح الرحموت، ١٦٦/١؛ وشرح الإسنوي: ٣٢١/١، وما بعدها.

كان الأمر والنهي باقيين عليه، فحاصل ذلك أن تركه لما تركه، وفعله لما فعله، لا حرج عليه.

- ومنها الرخص كلها على اختلافها.

- ومنها الترجيح بين الدليلين عند تعارضهما، ولم يمكن الجمع.

- ومنها العمل على مخالفة دليل لم يبلغه، أو على موافقة دليل بلغه، وفي نفس الوقت منسوخ، أو غير صحيح؛ لأن الحجة لم تقم عليه بعد.

- ومنها الترجيح بين الخطأين عند تزاحمهما، ولم يمكن الجمع بينهما، لا بد من حصول العفو بالسنة إلى المؤخر، حتى يحصل المقدم.

- ومنه ما سُكِتَ عنه؛ فهو عفو؛ لأنه إذا كان مسكوتًا عنه، مع وجود مظنته، فهو دليل العفو فيه.

ولم يفت الإمام الشاطبي أن يعرض للأدلة التي تنهض مانعًا لمرتبة العفو(١).

١- فأفعال المكلفين إما أن تكون داخلة تحت خطاب التكليف؛ وهو الاقتضاء، والتخيير بجملتها، ولا زائد على الأحكام الخمسة، وهو المطلوب، وإن لم تكن داخلة بجملتها، تحتم أن يكون بعض المكلفين خارجًا عن حكم خطاب التكليف، ولو في وقت أو حالة ما، ولكن هذا باطل ما دام الفرض أنه مكلف، فلم يبق إلا أن تكون داخلة، وبالتالي لا زائد على الأحكام الخمسة.

٢- وهذه المرتبة إما أن تكون حكمًا شرعيًا، أولا: فإن لم يكن حكمًا شرعيًا، فلا اعتبار به، والدليل على أنه ليس حكمًا شرعيًا أنه مسمى بالعفو، والعفو يُطْلَقُ على فعل المكلف المخالف لأمر أو نهي، وذلك يستلزم كون المكلف به قد سبق حكمه، فلا يصح أن يتوارد عليه حكم آخر؛ لتضاد الأحكام.

بالإضافة إلى أن العفو حكم أخروي لا دنيوي، والحديث متمحور حول الأحكام المتوجهة في الدنيا.

وأما إن كان العفو حكمًا شرعيًا، فلا يخلو الأمر أنه من خطاب التكليف، أو من

(١) انظر: الموافقات، ١/١٦٦: ١٦٨.

خطاب الوضع، وأنواع خطاب التكليف محصورة في الخمسة، وأنواع خطاب الوضع محصورة ـ أيضًا ـ، وهذا ليس منها؛ فكان لغوًا.

٣ـ أن هذه المرتبة ـ العفو الزائد ـ إن كان راجعًا إلى المسألة الأصولية؛ وهي أن يقال: هل يصح أن يخلو بعض الوقائع عن حكم الله أم لا؟ والمسألة مختلف فيها.

وإن لم تكن راجعة إلى تلك المسألة فليست بمفهومة.

وأما الأدلة على إثبات مرتبة العفو، فلا دليل فيه على اعتبار أن الأدلة النقلية غير مقتضية للخروج عن الأحكام الخمسة؛ لإمكان الجمع بينهما، ولأن العفو أخروي.

وإن سلم للعفو ثبوت، ففي زمانه ـ عليه السلام ـ لا في غيره، ولا مكان تأويل تلك الظواهر، وما ذُكِرَ من أنواعه، فداخل ـ أيضا ـ تحت الخمسة، فإن العفو فيها راجع إلى رفع حكم الخطإ، والنسيان، والإكراه، والحرج؛ وذلك يقتضي: إما الجواز بمعنى الإباحة،

وإما رفع ما يترتب على المخالفة من الذم، وتسبيب العقاب؛ وذلك يقتضي إثبات الأمر والنهي مع رفع آثارهما المعارض، فارتفع الحكم بمرتبة العفو، وأن يكون أمرًا زائدًا على الخمسة، وفي هذا المجال أبحاث أخر.

ودون تفنيد لهذه الموانع السابقة يضع الإمام الشاطبي ضوابط ما يدخل تحت مرتبة العفو، ويحصر ذلك في ثلاثة أنواع:

١ـ الوقوف مع مقتضى الدليل المعارض، وإن قوي معارضه:

«ويدخل تحت هذا النوع العمل بالعزيمة، وإن توجه حكم الرخصة ظاهرًا أن العزيمة لما توخيت على ظاهره العموم، أو الإطلاق، كان الواقف معها واقفًا على دليل مثله، معتمد على الجملة، وكذلك العمل بالرخصة، وإن توجه حكم العزيمة، فإن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمة راجعة إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلي؛ فالرجوع إلى حكم الرخصة وقوف مع ما مثله معتمد، لكن لما كان أصل رفع الحرج واردًا على أصل التكليف، وورود المكمل، ترجح جانب أصل العزيمة، بوجه ما، غير أنه لا يخرج أصل الرجوع؛ لأنه بذلك المكمل قيام أصل التكليف، وقد اعْتُبِرَ

في مذهب مالك»[١].

٢ـ الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد، أو عن قصد، لكن بالتأويل:

«كالرجل يعمل عملًا على اعتقاد إباحته؛ لأنه لم يبلغه دليل تحريمه، أو كراهيته، أو يتركه معتقدًا إباحته، إذا لم يبلغه دليل وجوبه، أو ندبه؛ كقريب العهد بالإسلام، لا يعلم أن الخمر محرمة، فيشربها»[٢].

٣ـ العمل بما هو مسكوت عن حكمه:

وهذا فيه نظر؛ لأن خلو بعض الوقائع عن حكم اللَّه، مما اختلف فيه.

فعلى قول بصحة الخلو يتوجه النظر؛ وهو مقتضى الحديث: «وَمَا سُكِتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ»، وأشباهه، وأما ما على القول بعدم الخلو، فيشكل الحديث؛ إذ ليس ثم مسكوت عنه بحال، بل إما منصوص، وإما مقيس على منصوص، والقياس دليل من الأدلة الشرعية، وعلى هذا القول ينتفي المسكوت عنه.

ويمكن صرف المسكوت على هذا القول:

أ ـ إلى ترك الاستفصال مع وجود مظنته: كقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، فعلى هذا العموم يتناول ظاهره ما ذبح أهل الكتاب لأعيادهم وكنائسهم، وإذا نظر إلى المعنى أشكل الأمر بما في ذبائح الأعياد من زيادة تنافي أحكام الإسلام، ويعطي للنظر مجالًا، وقد سُئِلَ مكحول عن المسألة، فقال: كله، قد علم اللَّه ما يقولون، وأحل ذبائحهم، بحكم العفو عن وجه المنافاة فيما فيه عارض.

ب ـ إلى السكوت عن مجاري العادات، مع استصحابها في الواقع: كما في الأشياء التي كانت في أول الإسلام على حكم الإقرار، ثم حُرِّمَتْ بعد ذلك بتدرج؛ كالخمر.

ج ـ إلى السكوت عن أعمال أُخِذَتْ قبل شريعة إبراهيم ـ عليه السلام ـ: كما في

(١) انظر: الموافقات، ١/١٦٨: ١٧٠.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٧٠: ١٧٣.

النكاح، والطلاق، والحج، والعمرة، وسائر الأفعال، إلا ما غيروا[١].

وعلى أيٍّ، فالذي قال بكون الأعيان المنتفع بها قبل الشرع مباحة:

أبو الحسن التميمي، وأبو الفرج المقدسي، وأبو الخطاب، والحنفية، والظاهرية؛ ومن الشافعية: ابن سُرَيْج، وأبو حامد الزوري، واختاره القاضي في مقدمة «المجرد»، وقال: «وقد أومأ أحمد في رواية أبي طالب، وقد سأله عن قطع النخل، فقال: «لا بأس به، لم نسمع في قطع النخل شيئًا»، قيل له: «فالنبق؟»، قال: «ليس فيه حديث صحيح، وما يعجبني قطعه»، قلت له: «فإذا لم يكن فيه حديث، فَلِمَ لا يعجبك قطعه؟»، قال: «لأنه على كل حال قد جاء فيه كراهته، والنخل لم يَجْرِ فيه شيء».

قال: «فأسند الإمام أحمد الإباحة في قطع النخل؛ لأنه لم يرد شرع بحظره، ونازعه أبو البركات القاضي في مأخذه من هذه الرواية، فقال: لا شك أن أحمد أفتى بعدم البأس، لكن يجوز أن يكون للعمومات الشرعية، ويجوز أن يكون مما سكت عنه الشرع، فيكون عفوًا، ويجوز أن يكون استصحابًا؛ لعدم التحريم، ويجوز أن يكون مباحًا؛ لأن الأصل إباحة عقلية، مع أن هذا من الأفعال لا من الأعيان»[٢].

وقال الشوكاني في مسألة: هل الأصل فيما وقع فيه الخلاف، ولم يرد فيه دليل يخصه، أو يخص نوعه ـ الإباحة، أو المنع، أو الوقف».

فذهب جماعة من الفقهاء، وجماعة من الشافعية، ومحمد بن عبدالله بن عبدالحكم، ونسبه بعض المتأخرين إلى الجمهور، إلى أن الأصل الإباحة»[٣].

وقال صاحب اللمع: «واختلف أصحابنا في الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع... ومنهم من قال: هي على الإباحة، وهو قول أبي إسحاق الإسفرايني، وأبي الحسن (ابن سُرَيْج)، والقاضي أبي حامد (الإسفرايني)، وبه قالت المعتزلة البصريون»[٤].

---

(١) الموافقات، ١/١٧٣: ١٧٦.

(٢) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص١٠٧، ١٠٨.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٢٨٤.

(٤) شرح اللمع، للشيرازي، ٢/٢٧٧.

وتخصيص مرتبة العفو بمرتبة مستقلة بين المباح وبين الحرام، شيء منطقي قائم على الأدلة.

ففي مرتبة العفو: لا يمكن أن يكون متساوي النفع والضرر، أو متساوي الفعل والترك، وفاعله لا يستحق المدح ولا الذم.

بينما المباح: متساوي الفعل والترك، ولا مدح في أحدهما.

فما دام هناك تباين بين المباح ومرتبة العفو، فحق أن تفرد مرتبة العفو بمحل بين الحلال والحرام.

يقول الإمام أبو زهرة: «وإذا كان الفقهاء ينظرون إلى المباح على أنه متساوي الضرر، والنفع، أو لا مدح فيه عند الفعل أو الترك، فإن هذا النظر يقتضي بلا ريب فرض هذه المرتبة المسماة العفو؛ لتتناول هذه الأمور...؛ لأنها لا تعد متساوية في المدح والذم، مع أنه لا مؤاخذة فيها لموضع العذر بسبب الجهل، أو عدم وجود النص»[١].

ويبقى التساؤل عن هذه المرتبة: هل حكم أم لا؟

ليقول الإمام الشاطبي: «وإذا قيل حكم، فهل يرجع إلى خطاب التكليف أم إلى خطاب الوضع؟ هذا محتمل كله، ولكن لما لم يكن مما ينبني عليه حكم عملي، لم يتأكد البيان فيه، فكان الأولى تركه»[٢].

قاعدة: مَا أَصْلُهُ الْإِبَاحَةُ لِلْحَاجَةِ، أَوِ الضَّرُورَةِ، إِلَّا أَنَّهُ يَتَجَاذَبُهُ الْأَحْكَامُ الْعَوَارِضُ الْمُضَادَّةُ لِأَصْلِ الْإِبَاحَةِ، وُقُوعًا، أَوْ تَوَقُّعًا، هَلْ يَكِرُّ عَلَى أَصْلِ الْإِبَاحَةِ بِالنَّقْضِ؟١/١٨١

إن المباح بالأصل ـ أي بدون اعتبار للأمور الخارجية، المعتبر من حيث النظر إليه في نفسه ـ؛ كالأكل والشرب، إذا احتاج إليه شخص ما، غير أن هذه الحاجة اقترنت، واضطراره إليه تجلب مفسدة واقعة، أو متوقعة، فهل تُعْتَبَرُ هذه المفسدة، وتلغى في

(١) أصول الفقه، للإمام محمد أبي زهرة، ص٥٠.
(٢) الموافقات، ١/١٧٥: ١٧٦.

المقابل العارض، ويصبح المباح ممنوعًا مع أنه ضروري، أو حاجي.

أولا عبرة لهذا الطارئ، ويبقى لا حرج في استعماله؟

والجواب عن هذا:

فإما أن يُضْطَرَّ إلى ذلك المباح، أم لا؟ وإذا لم يضطر إليه، فإما أن يلحقه بتركه حرج أم لا[١]؟ فهذه أقسام ثلاثة:

١ـ أن يُضْطَرَّ إلى فعل ذلك المباح[٢]:

فالمعتبر هنا هو المباح بالأصل، وإلغاء العارض لأن:

أ ـ المباح للمضطر إليه، أو المحتاج إليه، تحول إلى واجب، والواجب لا يعارضه إلا ما هو مثله من الطرف الآخر، أو أقوى منه، وليس فرض المسألة هكذا، فحصل أن طرف الواجب أقوى، وهو المعتبر، ولا عبرة بالعارض[٣].

ب ـ محالُّ الاضطرار[٤] مغتفرة في الشرع؛ كأكل الميتة، والخنزير للمضطر الذي يخشى أن يموت جوعًا، وهذا القسم من هذا النوع؛ الشيء الذي يقتضي اعتبار المصلحة الضرورية، ونفي العارض.

ج ـ إن عدم اعتبار العوارض يؤدي إلى رفع الإباحة رأسًا؛ وذلك غير صحيح؛ لأن من شرط المكمل ألا يعود على الأصل بالنقض، واعتبار العوارض من هذا الباب؛ فَمَثَلًا: البيع والشراء حلال في الأصل، فإذا اضطر إليه، وقد عارضه موانع في طريقه؛ كانتشار المحرمات، فعدم اعتبار الموانع من المكملات، وإذا اعْتُبِرَتْ أدى إلى ارتفاع ما

---

(١) الموافقات، ١/١٨١.

(٢) الموافقات، ١/١٨١.

(٣) هذا مسلم إذا لم يكن المفسدة أقوى من الواجب، أو تساويه.

(٤) باستثناء القتل، والزنا؛ قال عن الأول القرطبي: «أجمع العلماء على أن من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمته بجلد، أو غيره؛ وليصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحل له أن يفدي نفسه بغيره»؛ أحكام القرآن، ١٠/١٨٣، وأما الزنا، فقد اختلفوا فيمن أكره عليه؛ هل يجوز له الإقدام عليه أم لا؟ فمنعه كثير من فقهاء الشافعية؛ الأشباه والنظائر، السيوطي، ٦٠، والحنابلة، وبعض المالكية.

اضْطُرَّ إليه، والقاعدة أن كل مكمل عاد على أصله بالنقض، فهو باطل، وهذا منطبق على ما نحن فيه.

٢ـ أن لا يُضْطَرَّ إليه، ولكن يلحقه بالترك حرج[1]:

حكمه حكم سابقه؛ أي اعتبار أصل الإباحة، وإلغاء العارض؛ لأن الممنوعات أبيحت لرفع الحرج؛ كدخول الحمام، وكما إذا كثرت المناكر في الطرق والأسواق، فلا يمنع ذلك التصرف في الحاجات إذا كان الامتناع من التصرف حرجًا بينًا؛ وأمثلته كثيرة:

٣ـ أن لا يضطر إلى أصل المباح، ولا يلحق بتركه حرج، فهو محل اجتهاد[2]:

وتدخل فيه قاعدة الذرائع التي يقول الشاطبي عنها:

جَلْبُ الْمَصْلَحَةِ أَوْ دَفْعُ الْمَفْسَدَةِ إِذَا كَانَ مَأْذُونًا فِيهِ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

١ـ أحدهما: أن يلزم عنه إضرار الغير.

ثانيهما: أن لا يلزم عنه ذلك.

وهذا الضرب ينقسم إلى ضربين:

٢ـ أحدهما: أن يقصد الجالب أو الدافع ذلك الإضرار؛ كالمرخص في سلعته، قصد الطلب معاشه، وصحبه قصد الإضرار بالغير.

والثاني: ألا يقصد إضرارًا بأحد، وهو قسمان:

٣ـ أحدهما: أن يكون الإضرار عامًّا؛ كتلقي السلع، وبيع الحاضر للبادي، والامتناع عن بيع داره، أو فدانه، وقد اضطر إليه الناس لمسجد جامع، أو غيره.

والثاني: أن يكون خاصًّا؛ وهو نوعان:

٤ـ أحدهما: أن يلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله؛ كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها تقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام، أو ما يحتاج إليه، أو إلى حديد، أو حطب، أو غيره، عالمًا أنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذ

---

(١) انظر: الموافقات، ١/١٨٢، وما بعدها.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٨٥، وما بعدها.

من يده استضر.

والثاني: ألا يلحق بذلك ضرر؛ وهي على ثلاثة أنواع:

٥ـ أحدهما: ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعًا، أعني القطع العادي؛ كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام؛ بحيث يقع الداخل فيه بلا بد، وشبه ذلك.

٦ـ والثاني: ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبًا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها ألا تضر أحدًا، وما أشبه ذلك.

والثالث: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرًا لا نادرًا، وهو على وجهين:

٧ـ أحدهما: أن يكون غالبًا؛ كبيع السلاح من أهل الحرب، والعنب من الخمار، وما يغش به ممن شأنه.

٨ـ والثاني: أن يكون كثيرًا لا غالبًا؛ كمسائل بيوع الآجال، فهذه ثمانية أقسام:

فأما الأول: فباقٍ على أصله؛ من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه؛ لثبوت الدليل على الإذن ابتداءً.

وأما الثاني: فلا إشكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار؛ لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ولكن يبقى النظر في هذا يمنع منه؛ فيصير غير مأذون فيه، أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا ما يُتَصَوَّرُ فيه الخلاف على الجملة، وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة[1].

ويدخل فيه ـ أيضًا ـ قاعدة تعارض الأصل والغالب، المشهورة بالخلاف، ولمن يقول باعتبار الأصل من الإباحة[2] أن يحتج:

١ـ بكون أصل الإذن عائدًا إلى معنى ضروري[3]، والضروريات هي أصول

(١) انظر: الموافقات، ٢/٣٤٨، وما بعدها.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٨٥، وما بعدها.

(٣) على أن هذه الحجية علق عليها الشيخ دراز بقوله: «إنها متينة»، في حين وصف حجج مرجحات الجانب الأول بكونها خطابية فقط.

المصالح، واعتبار المعارض في المباح اعتبار المعارض الضروري في الجملة، وبالتالي يصبح جانب المباح أرجح من جانب معارضه الذي هو ليس مثله، وهو خلاف الدليل.

٢ـ أن فرض عدم اعتبار الأصل لمعارضه المكمل، يوشك أن يؤدي إلى الحرج الذي رفعه الشارع؛ لأنه مظنته.

٣ـ إذا كان الأصل دائرًا بين طرفين متفق عليهما، وتعارضه عليه، لم يكن ترجيح أحدهما بأولى من الآخر، الشيء الذي يستوجب التوقف، إلا أن العمل بقاعدة أصل الأشياء إما الإباحة، وإما العفو، وكلاهما يقتضي العمل بالإذن؛ لكونه راجحًا، والمرجح جانب العارض أن يحتج بأن مصلحة المباح من حيث هو مباح مخير في تحصيلها، أو عدم تحصيلها؛ مما يدل على أنها لم تبلغ مبلغ الضروريات.

وهي كذلك؛ لأنه متى بلغت مبلغ الضرورة لم تبق اختيارية، وهذا خلف، وهذا هو المعبر عنه باعتبار العارض المعارض دون أصل الإباحة.

١ـ المتشابهات راجعة إلى هذا الأصل، إلا أن توقع مجاوزتها إلى غير الإباحة هو المعتبر شرعًا؛ حيث نهى عن ملابستها، وهو أصل قطعي معمول به في مثل هذه المسألة، وينافي الرجوع إلى أصل الإباحة.

٢ـ الاحتياط للدين ثابت من الشريعة، وهو يخصص عموم أصل الإباحة، إذا ثبت، والمسألة مُخْتَلَفٌ فيها:

أ ـ فمن قال إن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر عمل باعتبار العوارض.

ب ـ ومن قال الأصل الإباحة أو العفو: كان ذلك على غير عمومه باتفاق، بل له مخصصات، ومن جملتها: إلا يعارضه طارئ، ولا أصل، وليست مسألتنا بمفقودة المعارض، وعلى أي فالمسألة اجتهادية.

قاعـدة: الإِبَاحَةُ الْمَنْسُوبَةُ إِلَى الرُّخْصَةِ مَعْنَاهَا رَفْعُ الْحَرَجِ لَا التَّخْيِيرُ ٣١٨/١

لقد فرق الإمام الشاطبي بين الإباحة بمعنى رفع الحرج، والإباحة بمعنى التخيير بين

الفعل والترك؛ حيث قال: «المباح يُطْلَقُ بإطلاقين»:

أحدهما: من حيث هو مخير فيه بين الفعل والترك.

والآخر: من حيث يُقَالُ: لا حرج فيه، وعلى الجملة فهو على أربعة أقسام:

١ـ أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الفعل.

٢ـ أن يكون خادمًا لأمر مطلوب الترك.

٣ـ أن لا يكون فيه شيء من ذلك[١].

وأما إذا قيل في المباح: إنه لا حرج فيه، فليس بداخل تحت التخيير بين الفعل والترك؛ لوجوه:

أ ـ أنا إنما فرقنا بينهما بعد فهمنا من الشريعة القصد إلى التفرقة.

ب ـ أن لفظ التخيير مفهوم من قصد الشارع إلى تقرير الإذن في طرفي الفعل والترك، وأنهما على سواء في قصد، ورفع الحرج مسكوت عنه.

وأما لفظ رفع الجناح، فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل، إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتًا عنه.

ج ـ ما يدل على أن ما لا حرج فيه غير مخير فيه على الإطلاق[٢]. بعد هذا الفرش أورد القاعدة التي قررها أبو إسحاق؛ وهي أن الإباحة المنسوبة إلى الرخصة هي من قبيل رفع الحرج، لا من قبيل التخيير بين الفعل والترك؟ مستدلًا على ذلك بقوله:

«فالذي يظهر من نصوص الرخص أنها بمعنى رفع الحرج، لا بالمعنى الآخر»[٣] . التخيير.

ـ أما النصوص: فظاهر في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، فلم يذكر في ذلك أن له الفعل والترك، وإنما ذكر أن التناول في حال الاضطرار يرفع الإثم.

(١) انظر: الموافقات، ١/١٤٠: ١٤١.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٤٣.

(٣) الموافقات، ١/٣١٨.

وكذلك قوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، ولم يقل فله الفطر، ولا يفطر، ولا يجوز له، بل ذكر نفس العذر، وأشار إلى أنه إن اضطر فعدة من أيام أخر، وكذلك قوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ﴾ [النساء: ١٠١] على القول بأن المراد القصر من عدد الركعات، ولم يقل: فلكم أن تقصروا، أو فإن شئتم فاقصروا.

وقال ـ تَعَالَى ـ في المكره: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾... الآية، إلى قوله، ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فالتقدير: أن من أُكْرِهَ فلا غضب عليه، ولا عذاب يلحقه، إن تكلم بكلمة الكفر، وقلبه مطمئن بالإيمان، ولم يقل، فله أن ينطق، أو إن شاء فلينطق.

والدليل على أن التخيير غير مراد في هذه الأمور:

أن الجمهور أو الجميع يقولون: من لم يتكلم بكلمة الكفر مع الإكراه، مأجور في أعلى الدرجات، والتخيير ينافي ترجيح أحد الطرفين على الآخر، فكذلك غيره من المواضع المذكورة سواه.

وقيل: «بل الأفضل الامتناع مصابرة على الدين، واقتداءً بالسلف، وقِيلَ: إن كان ممن يتوقع منه النكاية في العدو، والقيام بأحكام الشرع؛ فالأفضل التلفظ لمصلحة بقائه، وإلا، فالأفضل الامتناع»[1].

وأما الإباحة التي بمعنى التخيير، ففي قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]، يريد: كيف شئتم، مقبلة، ومدبرة، وعلى جنب، فهذا تخيير واضح، وكذلك قوله: ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥]، وما أشبه ذلك.

ومن الإباحة المنسوبة إلى الرخص:

* التخيير في كفارة اليمين لتكررها:

* ومشروعية التخيير في نذر معلق بشرط لا يُرَاد كونه بين كفارة اليمين، والوفاء

---

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي: ٢٠٦ ٢٠٧.

بالمنذور، على ما عليه الفتوى.

* ومنها مشروعية الوصية عند الموت؛ ليتدارك الإنسان ما فرط منه في حال حياته[١].

* وكالعرايا، والمساقاة، والمزارعة، والكتابة، والشفعة، وغير ذلك[٢]، وقد يكون سبب الرخصة: اختياريًّا؛ كالسفر، أو اضطراريًّا؛ كالاغتصاص المبيح لشرب الخمر[٣].

* * * * *

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ٨٠/٨١.
(٢) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص١٢٠.
(٣) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص١٢٠.

المَطْلَبُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ فِي الْوَاجِبِ

الْوَاجِبُ وَاجِبٌ بِالْكُلِّ وَالجُزْءِ

لتبيان هذه القاعدة يجب تحديد مفهومَيْ الفرض والواجب عند الأصوليين، بالنسبة لجمهور العلماء، «الفعل كما يُسَمَّى عندهم واجبًا يسمى فرضًا؛ إذًا الواجب هو عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سببًا للذم شرعًا، وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي»[١].

وأما الحنفية فيقولون: إن الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كأركان الإسلام الخمسة، التي ثبتت بالقرآن الكريم، ومثل ما ثبت بالسنة المتواترة، أو المشهورة؛ كقراءة القرآن في الصلاة.

وأما الواجب: فهو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة؛ كصدقة الفطر، وصلاة الوتر، والعيدين[٢].

يقول الإمام الشاطبي: «أما الواجب إن قلنا إنه مرادف للفرض، فإنه لا بد أن يكون واجبًا بالكل والجزء، فإن العلماء إنما أطلقوا الواجب من حيث النظر الجزئي، وإذا كان واجبًا بالجزء، فهو كذلك بالكل من باب أولى»[٣].

ويرى القاعدة مطردة سواء قلنا برأي الجمهور، أو رأي الأحناف، من حيث الواجب والفرض.

ثم يعرض التساؤل الآتي: هل يختلف حكم الواجب بحسب الكلية والجزئية أم لا؟ يجيب عن ذلك بحسب الجواز والوقوع[٤]:

---

(١) الإحكام، للآمدي، ٧٥/١، ويلاحظ على صاحب هذا التعريف أنه خلط بين الواجب، والمندوب؛ لأن كلًّا منهما يصدق عليه أنه يترتب على تركه الذم.

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع: ٨٨/١.

(٣) الموافقات، ١٣٣/١، ١٣٤.

(٤) انظر: نفس المصدر: ١٣٤/١، وما بعدها.

فأما بحسب الجواز: فذلك ظاهر؛ فمن ترك عصرًا، أثم بتركها، وكل مرتكب كبيرة، وإن كان تاركًا لكل عصر، أو لكل ظهر، فهو من باب أولى أن ينفذ عليه الوعيد المترتب عن ارتكاب الكبائر.

وأما بحسب الوقوع: قد قال ﷺ في تارك الجمعة: «مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قَلْبِهِ»[1]، فالطبع على القلب مقيد بالثلاث، من غير عذر؛ عملًا بالحديث الذي قال فيه ﷺ: «مَنْ تَرَكَهَا اسْتِخْفَافًا بِحَقِّهَا أَوْ تَهَاوُنًا»[2].

فالمتهاون أو المتسخف ثلاث مرات لا تجوز شهادته.

قال سحنون، وقال ابن حبيب عن مطرف وابن الماجشون: «إذا تركها مرارًا لغير عذر لم تجز شهادته»[3].

ويقول الفقهاء: إن الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة.

وأما على رأي الأحناف ـ الواجب ليس بمرادف للفرض ـ فيرى الإمام الشاطبي أن القاعدة مطردة؛ أي أن: الواجب إذا كان واجبًا بالجزء كان فرضًا بالكل؛ بمعنى أن الواجب الثابت بدليل ظني فيه شبهة يرقى إلى درجة الفرض الثابت بدليل قطعي لا شبهة فيه.

ولا مانع يمنع من ذلك، فيستتب التعميم؛ فيقال في الفرض: إنه يختلف بحسب الكل والجزء.

وهكذا القول في الممنوعات إنها تختلف مراتبها بحسب الكل والجزء، وإن عدت في الحكم في مرتبة واحدة، وقتًا ما، أو في حالة ما، فلا تكون كذلك في أحوال أخر، بل يختلف الحكم فيها؛ كالكذب من غير عذر، وسائر الصغائر مع المداومة عليها؛ فان المداومة لها تأثير في كِبَرِهَا، وقد ينضاف الذنب إلى الذنب، فيعظم بسبب الإضافة؛

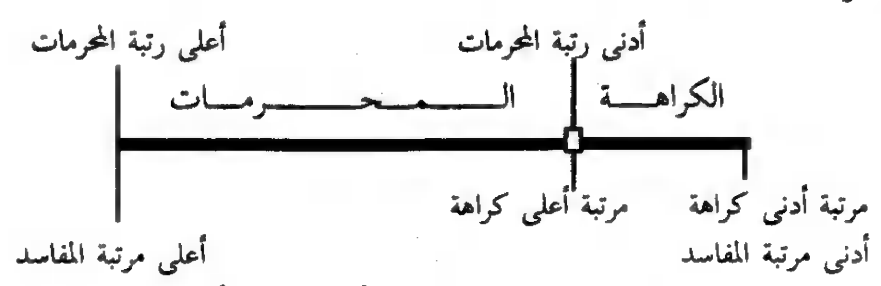
(١) «من ترك الجمعة ثلاث مرات تهاونًا بها»، أخرجه الترمذي، والنسائي، ومالك في الموطإ، كلهم في كتاب «الجمعة»، ومسلم في كتاب «المساجد»، وأبو داود في كتاب «الصلاة»، وابن ماجة في «الإقامة»، والدارمي في «الصلاة»، وأحمد بن حنبل في المسند

(٢) انظر التخريج السابق.

(٣) الموافقات، ١/١٣٥.

فليست سرقة نصف النصاب كسرقة ربعه، ولا سرقة النصاب كسرقة نصفه؛ ولذلك عدوا سرقة لقمة، والتطفيف بحبة، من باب الصغائر، مع أن السرقة معدودة من الكبائر، وقد قال الغزالي: «قلما يُتَصَوَّرُ الهجوم على الكبيرة بغتة، من غير سوابق ولواحق من جهة الصغائر»، قال: «ولو تُصُوِّرَتْ كبيرة وحدها بغتة، ولم يتفق عوده إليها، ربما كان العفو إليها أرجى من صغيرة واظب عليها عمره».

وفي هذا الإطار يقول القرافي: «فالكبيرة ما عظمت مفسدتها، والصغيرة ما قلت مفسدتها، ورتب المفاسد مختلفة، وأدنى رتب المفاسد يترتب عليها الكراهة، ثم كلما ارتقت المفسدة عظمت الكراهة، حتى تكون أعلى رتب المكروهات تليها أدنى رتب المحرمات، ثم يترقى في رتب المحرمات، حتى تكون أعلى رتب الصغائر يليه أدنى الكبائر، ثم تترقى في رتب الكبائر بعظم المفسدة؛ حتى تكون أعلى رتب الكبائر يليها الكفر»[1].



ويبقى التساؤل: كيف يرقى الذنب من الأدنى إلى الأعلى: يقول القرافي: «ما وجدناه قاصرًا على أدنى رتب الكبائر التي شهدت لها الأصول جعلناه صغيرة لا تقدح في العدالة، ولا توجب فسوقًا إلا أن يصرَّ عليه، فيكون كبيرة، أو وصل بالإصرار إلى تلك الغاية، فإنه لا صغيرة مع إصرار، ولا كبيرة مع استغفار... ما حقيقة الإصرار الذي يُصَيِّرُ الصغيرة كبيرة؟ وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلاء، فقال بعضهم: هو أن يتكرر الذنب منه، سواء كان يعزم العود، أم لا.

وقال بعضهم: إن تكرر من غير عزم لم يكن إصرارًا؛ بأن يفعل الذنب أول مرة، وهو لا يخطر له معاودته لداعية متجددة، فيفعله كذلك مرارًا، فهذا ليس إصرارًا،

---

(١) الفروق، للقرافي، ٦٦/٤.

وتارة يفعل الذنب، وهو عازم على معاودته؛ فيعاوده؛ بناءً على ذلك العزم السابق، فهذا هو الإصرار الناقل للصغيرة لدرجة الكبيرة؛ ولذلك قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ﴾ [آل عمران: ١٣٥][1].

الْعِبْرَةُ فِي الْمَطْلُوبِ الشَّرْعِيِّ الْمُؤَقَّتِ إِيقَاعُهُ فِي وَقْتِهِ

بنى الإمام الشاطبي هذه القاعدة على مذهب الجمهور في الواجب الموسع؛ وهو أن هناك وقتًا موسعًا لبعض المطلوبات، لو أوقعها المكلف في أي أجزاء الوقت شاء، في أوله، أو آخره، أو وسطه، وما بين ذلك فلا إثم عليه؛ ومثال هذا: أوقات الصلاة.

وقد رُبِطَ الإثم، والذم، والعتاب، بإخراج الواجب عن وقته، بغير عذر؛ والدليل على هذا[2]:

١ـ أن حد الوقت إما أن يكون لمعنًى قصده الشارع، أو لغير معنى، وباطل أن يكون لغير معنى؛ فلم يبق إلا أن يكون لمعنى، وذلك المعنى هو أن يوقع الفعل فيه، فإذا وقع فيه، فذلك مقصود الشارع من ذلك التوقيت، فلا عتب ولا ذم؛ باعتبار الموافقة، وإلا كان هذا خلفًا.

الواجب أو المندوب المحدد:
- العمل في الوقت المحدد ـــ الموافقة ـــ لا عتب ولا ذم
- عدم الموافقة ـــ العتب والذم
- خلف ـــ الوقت ليس من الوقت المعين
- خلف: لأنه من الوقت المعين

٢ـ أنه لو كان كذلك للزم أن يكون الجزء من الوقت الذي وقع فيه العتب، ليس من الوقت المعين؛ لأنه قد فرضنا الوقت المعين مخيرًا في أجزائه، إن كان موسعًا، والعتب مع التخيير متنافيان؛ فلا بد أن يكون خارجًا عنه، وقد فرضناه جزءًا من أجزائه، هذا خلف محال. ثم أثار تساؤلًا أجاب عنه؛ ليبقى ما قرره صحيحًا، وأنا سأكتفي بنقل

---

(١) الفروق، للقرافي، ٦٦/٤، ٦٧.

(٢) انظر: الموافقات، /١٥٢، وما بعدها.

الجواب؛ على اعتبار أن السؤال معاد في الجواب:

يقول: إن أصل المسابقات إلى الخيارات لا ينكر، غير أن ما عُيِّنَ له وقت معين من الزمان: هل يُقَالُ إن إيقاعه في وقته المعين له مسابقة؟ فيكون الأصل المذكور له شاملًا له، أم يُقَالُ ليس شاملًا له؟

والأول هو الجاري على مقتضى الدليل، فيكون قوله ـ عليه السلام ـ حين سُئِلَ، عن أفضل الأعمال، فقال: «الصَّلَاةُ لِأَوَّلِ وَقْتِهَا»[1]، يريد به وقت الاختيار مطلقًا.

وأما المقيدة بوقت العمر؛ فإنها لما قُيِّدَ آخرها بأمر مجهول، كان علامة على طلب المبادرة والمسابقة في أول أزمنة الإمكان.

وأما حديث أبي بكر ﷺ: «أَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللَّهِ، وَآخِرُهُ عَفْوُ اللَّهِ»[2] فلم يصح، وإن فرضنا صحته، فهو معارَضٌ بالأصل القطعي، وإن سلم فمحمول على التأخير عن جميع الوقت المختار، وإن سلم فأطلق لفظ التقصير على تركه الأولى من المسارعة إلى تضعيف الأجور؛ لأن المؤخر مخالف لمقتضى الأمر.

وأما مسائل مالك: فلعل استحبابه لتقديم الصلاة، وترك الجماعة، مراعاة للقول بأن للصبح وقتًا ضروريًّا، وكان الإمام قد أخَّر إليه.

وما ذكر في إطعام التفريط في قضاء رمضان، بناءً على القول بالفور في القضاء، فلا يتعين فيها ما ذُكِرَ في السؤال، فلا اعتراض بذلك.

وفي إطار التفريق بين الأداء والقضاء، يقول الإمام القرافي: فيقولون في حد الأداء: هو إيقاع الواجب في وقته المحدد له شرعًا، وفي حد القضاء، هو إيقاع الواجب خارج وقته المحدد له شرعًا، وهذان التفسيران باطلان بسبب:

أن الواجبات الفورية كرد الغصوب، والودائع إذا طلبت، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأقضيه الحاكم إذا نهضت الحجاج، كل ذلك واجب على الفور، ومع ذلك لا يُقَالُ لها إنها أداء إذا وقعت في وقتها المحدود لها شرعًا، ولا قضاء إذا وقعت

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الصلاة»، والترمذي في «المواقيت»، وأحمد بن حنبل في المسند.
(٢) أخرجه الترمذي في كتاب «الصلاة»، بلفظ: «الوقت الأول في الصلاة رضوان الله...».

بعده، فإن الشرع حد لها زمانًا؛ وهو زمان الوقوع، فأوله أول زمان التكليف، وآخره الفراغ منها بحسبها في طولها، وقصرها؛ فزمانها محدود شرعًا مع انتفاء الأداء، والقضاء، عنها في الوقت، وبعده...؛ وهو أن نقول:

الأداء هو إيقاع الواجب في وقته المحدد له شرعًا؛ لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر الأول.

والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته المحدد له شرعًا؛ لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني.

فقوله: «في وقته»، احتراز من القضاء.

وقولنا: «المحدد له»، احتراز من المغيا بجميع العمر، وقولنا: «شرعًا» احتراز مما يحده أهل العرف، وقولنا: «لمصلحة اشتمل عليها الوقت»، احتراز من تلك النقوض كلها[1]. وما استدرك به الإمام القرافي على كتب الفروع والأصول لم يقع فيه الإمام الشاطبي.

وينقسم الواجب عند الإمام الشاطبي إلى واجب مضيق وواجب موسع، وأنكر أصحاب أبي حنيفة ـ رحمهم الله ـ التوسع في الوجوب[2]، واختلف العلماء في الواجب الموسع؛ فقال الأكثر من الفقهاء، ومن المتكلمين: إن للمكلف فعل الواجب من الصلوات في أي أجزاء الوقت شاء، في أوله، ووسطه، وآخره، وما بين ذلك منه، أو كله، فقد أوقع في وقت أدائه»[3].

وقال بعض المتكلمين: «الوجوب متعلق بجزء من الوقت غير معين، كما تعلق في الكفارة بواحد غير معين»[4].

ومما يتفرع عن هذا الاختلاف ما ذكره الزنجاني[5]:

١ـ الصلاة تجب بأول الوقت عند الشافعي ـ والجمهور ـ وجوبًا موسعًا ممتدًا من أول

---

(١) الفروق، للقرافي، ٥٦/٢.
(٢) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص٩٠.
(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١٨٧/١.
(٤) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص٧٢.
(٥) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني: ص٩١، وما بعدها، وقد أورد أمثلة أخرى.

الوقت إلى آخره، وقال أبو حنيفة ﷺ: «لا تجب إلا في آخر الوقت، والأداء قبله يقع تعجيلًا، أو نقلًا، ثم ينقلب فرضًا».

٢ـ أن تعجيل الصلوات في أوائل الأوقات عند الشافعي ـ أي والجمهور ـ أفضل؛ لئلا يتعرض لحظر العقاب، وقال أبو حنيفة: تأخيرها إلى آخر الوقت أفضل؛ لأنه لا وجوب في أول الوقت، وإنما شرع الوجوب أول الوقت؛ رخصة من الشارع للحاجة، وليس الإتيان بالرخص أفضل من غيره.

٣ـ المسافر إذا سافر في أول الوقت، أو حاضت المرأة بعد دخول الوقت، ومضى مقدار الفعل من الزمان، يجب الإتمام على المسافر، والقضاء على الحائض عند الشافعي، إلا أنهما أدركا وقت الوجوب، وعند أبي حنيفة: لا يجب؛ بناءً على أن الوجوب لم يتحقق في أول الوقت.

٤ـ إن قضاء الصلوات، والصيامات، والنذور المطلقة، والكفارات ـ تجب وجوبًا موسعًا عند الشافعي، وعند أبي حنيفة تجب مضيقًا على الفور.

٥ـ إن الحج يجب عند الشافعي وجوبًا موسعًا، يسوغ تأخيره مع القدرة عليه، وعند أبي حنيفة يجب مضيقًا على الفور.

قاعـدة: طَلَبُ الْكِفَايَةِ مُتَوَجِّهٌ عَلَى الْجَمِيعِ مِنْ جِهَةِ كُلِّيِّ الطَّلَبِ، أَمَّا مِنْ جِهَةِ جُزْئِيِّهِ فَفِيهِ تَفْصِيلٌ ١٧٦/١

يفرق الإمام أبو إسحاق في طلب الكفاية بين كلي الطلب، وجزئيه.

١ـ فمن جهة كلية الطلب: أي اعتبارًا بمجموعة فروض الكفايات؛ وذلك بأن يكون طلب الكفاية متوجهًا على الجميع، إذا قام به البعض سقط عن الكل؛ كصلاة الجنازة.

٢ـ ومن جهة جزئية المطلب: فإن طلب الكفاية إنما يتوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به؛ وعليه، فإن تقاعس الكل عن القيام به، ترتب الإثم على المتأهلين فقط، لا الكل.

وعلى سبيل المثال: إذا تخلى الكل عن صلاة الجنازة، أثم العلماء فقط؛ لكونهم

يحملون شروطها؛ باعتبارهم متأهلين لها، أما أن يأثم الكل، فلا.

والضابط لهذا البعض عند أبي إسحاق الشاطبي، كما قرره: «أهلية القيام بذلك الفعل المطلوب»(١).

طلب الكفاية بحسب الجزئية	طلب الكفاية بحسب الكلية
يأثم فيه المتأهلون المخلون به، لا الكل	إذا قام به البعض سقط عن الكل

وقد استدل على هذا بعدة أمور(٢)؛ منها:

١ـ قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]... الآية؛ فالتخصيص وارد على طائفة، لا على الجميع، وقوله ـ تَعَالَى ـ أيضًا ـ: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم﴾ [النساء: ١٠٢].

٢ـ ما ثبت من القواعد الشرعية القطعية في هذا المعنى، الإمامة الكبرى أو الصغرى؛ فإنها إنما تتعين على من تحققت فيه شروطها، وأوضاعها المرعية، لا على كل الناس.

٣ـ ما وقع في الشريعة من هذا المعنى، وما وقع من فتاوى العلماء: فمن ذلك: ما رُوِيَ عن محمد رسول الله ﷺ، وقد قال لأبي ذر: «يَا أَبَا ذَرٍّ، إِنِّي أَرَاكَ ضَعِيفًا، وَإِنِّي أُحِبُّ لَكَ مَا أُحِبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأَمَّرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ»(٣)، والإمارة على اثنين، وولاية مال اليتيم من فروض الكفاية، ومع ذلك فقد نهاه عنهما.

وسُئِلَ مالك عن طلب العلم: أفرض هو؟ فقال: «أما على كل الناس فلا يعني به الزائد على الفرض العيني، أما من كان فيه موضع للإمامة، فالاجتهاد في طلب العلم عليه واجب».

فالإمام مالك في فتواه يفرق بين من فيه قبولية الإمامة، ويرى أن العلم فرض عليه،

---

(١) الموافقات، ١/١٧٦.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٧٦ إلى ١٧٨.

(٣) رواه مسلم، وأبو داود؛ الأول في كتاب «الإمارة»، والثاني في كتاب «الوصايا».

وبين من هو على غير هذه الصفة، فجعله غير فرض عليه، وفي هذا بيان أن طلب العلم ليس على كل الناس.

ويعود من حيث بدأ لموقف الأصوليين؛ ليقول: «قد يصح أنه واجب على الجميع على وجه من التجوز؛ لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة؛ فهم مطلوبون بسدها على الجملة؛ فبعضهم هو قادر عليها مباشرة، وذلك من كان أهلاً لها، والباقون - وإن لم يقدروا عليها - قادرون على إقامة القادرين، وبهذا الوجه يرتفع مناط الخلاف»[١].

وقد اختلف الأصوليون في تعيين المخاطب بالواجب الكفائي: الجمهور: إن الخطاب موجه إلى كل فرد[٢].

وقال بعض الأصوليين: الواجب على الكفاية واجب على البعض المبهم، وهو مختار صاحب المحصول[٣].

وقيل: واجب على البعض المعين؛ وهم المشاهدون[٤].

من خلال هذا يتبين أن أبا اسحاق يوافق الجمهور في هذه القاعدة جملة، أما تفصيلاً، فيرى بأن طلب المكلفين متوجه على بعض المكلفين المتأهلين للقيام به، وهو رأي - في نظري - وسط بين الجمهور، وبين رأي الواجب على البعض المبهم.

وعلى أيٍّ، فالخلاف في هذه المسألة التفصيلية ليس بكثير الأهمية، ولا ثمرة تُجْنَى من ورائه، ما دامت الصورة التي انتهى إليها الأصوليون والفقهاء - في ذلك -؛ وهي براءة ذمم المسلمين بحصول الكفاية على يد البعض منهم، وإشغال ذممهم بالطلب إذا لم يقم به أحد منهم، أو قام به من لا تحصل به الكفاية.

* * * * *

---

(١) الموافقات، ١/١٧٨ - ١٧٩.
(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/١٨٤.
(٣) فواتح الرحموت، ١/٦٣.
(٤) نفس المصدر السابق.

الْمَطْلَبُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي الْمَنْدُوبِ وَالْمَكْرُوهِ

إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَنْدُوبًا بِالْجُزْءِ كَانَ وَاجِبًا بِالْكُلِّ

الْمَنْدُوبُ خَادِمٌ لِلْوَاجِبِ

مما عُرِّفَ به المندوب اصطلاحًا: «هو ما يُحْمَدُ فاعله، ولا يُذَمُّ تاركه»[1].

فبالمدح خرج المباح؛ لأنه لا مدح فيه، ولا ذم.

وخرج به المكروه، والحرام؛ لأن تاركهما يُمْدَحُ.

وبعبارة «يُذَمُّ تاركه» خرج الواجب.

وفي إطار المندوب، وانطلاقًا من قاعدة كبرى مفادها أن الكلي يأخذ حكمًا آخر من الأحكام الخمسة، غير ما كان في الجزئي، قرر الإمام الشاطبي هذه القاعدة، مبينًا اختلاف حكم المندوب من حال جزئيته إلى حال الوجوب في كليته.

ففي حال الجزئية يكون حكمه الندب.

وفي حال الكلية يصبح واجبًا.

فالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل، والرواتب، فإنها أفعال حكمها أنها مندوب إليها بالجزء.

إلا أن تركها جماعة يجرح التارك لها؛ كالأذان، والإقامة.

فالأذان فيه إظهار لشعائر الإسلام، فإذا اتفق أهل البلدة على تركه وجب قتالهم، وكذا الشأن بالنسبة لصلاة الجماعة، فالمداوم على تركها يجرح[2]، وغيرها من الأمثلة.

وقاعدة اختلاف حكم المندوب بالجزء إلى الكل، نظر إليها الأحناف نظرة أخرى؛

---

(١) الإسنوي، نهاية السول، ١/٧٧.

(٢) انظر: الموافقات، ١/١٣٢ - ١٣٣.

حيث أنهم قسموا المندوب إلى ثلاثة أقسام[1].

١. مندوب فعله على وجه التأكيد:

وهو الفعل الذي لا يستحق تاركه العقاب، ولكن يستحق اللوم والعتاب؛ مثل الأفعال المكملة للواجب؛ كصلاة الجماعة، والأذان، والإقامة، وكذا كل ما واظب عليه ﷺ من الأمور الدينية، ولم يتركه إلا نادرًا.

٢. مندوب مشروع فعله:

وفاعله يُثَابُ، وتاركه لا يستحق عقابًا، ولا عتابًا، ولا لومًا؛ كصلاة أربع ركعات قبل العشاء، وصيام يومي الاثنين والخميس من كل أسبوع.

٣. مندوب زائد:

كالأمور العادية التي فعلها الرسول ﷺ بحسب العادة؛ كطريقة أكله، وشربه، ونومه، ولُبسه... إلى غير ذلك، وحكمه أن تاركه لا يستحق اللوم والعتاب، وفاعله يستحق الثواب إذا قصد به الاقتداء بالرسول ﷺ.

«أما عند غير الأحناف، فلم يفرقوا بين أقسام السنة، ويُسَمَّى عندهم المندوب سنة، ونافلة، ومستحبًا، وتطوعًا، ومرغبًا فيه، وإحسانًا وحسنًا»[2]. ويربط الإمام القرافي المندوب، ومخدومه الواجب، بالمصلحة؛ فيقول في توضيح ذلك:

«اعلم أن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب، ثم إن المصلحة ترتقي، ويرتقي الندب بارتقائها، حتى يكون أعلى الندب، بل أدنى مراتب الوجوب»[3].

المـنـــــدوب

أدنى مرتبة المندوب ——————— أعلى مرتبة المندوب / بداية الواجب

---

(١) مرآة الأصول، ٥/٧، مع التعليق.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج، ٥٦/١.

(٣) الفروق، للقرافي، ٩٤/٣.

ويتوسع الإمام الشاطبي في قاعدة أخرى؛ حيث يجعل المندوب بالجزء يكون واجبًا بالكل، فيجعله شاملًا لغير السنن المؤكدة، ورواتب النوافل التي اقتصر عليها في هذه القاعدة، ليقول:

المندوب إذا اعتبرته اعتبارًا أعم من الاعتبار المتقدم، وجدته خادمًا للواجب؛ لأنه إما مقدمة له، أو تذكار به، كان من جنس الواجب أم لا؟

فالذي من جنسه: كنوافل الصلوات مع فرائضها، ونوافل الصيام، والصدقة، والحج... وغير ذلك، مع فرائضها.

والذي من غير جنسه: كطهارة الخبث في الجسد، والثوب، والمصلى، والسواك، وأخذ الزينة... وغير ذلك، مع الصلاة.

يقول أبو إسحاق: «فهو لاحق بقسم الواجب بالكل، وقلَّما يشذ عنه مندوب يكون مندوبًا بالكل والجزء»[١].

ثم يختم بسطه هنا بقوله: «ويحتمل هذا المعنى تقريرًا، ولكن ما تقدم مُغْنٍ عنه بحول الله»[٢]؛ حيث علق الشيخ دراز على هذا بقوله:

«فما تقدم في القاعدة الأولى مبني على دليل أن المندوبات إذا تركها المكلف جملة واحدة يجرح التارك لها، وأنه ـ أيضًا ـ مؤثر في أوضاع الدين، وهل يمتد هذا؛ ليجري حتى على المندوبات التي لا كراهة فيها.

فكيف يجرح التارك لها؟ وكيف تؤثر في أوضاع الدين؟ يقول: فالموضع يحتاج إلى فصل نظر في ذاته، وفي دعوى أن ما تقدم يغني هنا؟[٣]

فالأذان، والإقامة، ومثلهما، غير مقصودين لذاتهما، بل وُضِعَا تكملة لغيرهما من الواجبات، فهي مندوبات مكملات للواجب التي تخدمه، وإذا ثبت هذا كانت القاعدة الثانية مثالًا من أمثلة القاعدة الأولى، فكل من الأذان والإقامة ومثيلهما

---

(١) الموافقات، ١٥١/١.

(٢) نفس المصدر، ١٥١/١.

(٣) نفس المصدر السابق، ١٥١/١، تعليق: الشيخ دراز.

مندوب بالجزء، وهو في نفس الوقت مكمل للواجب الذي يخدمه، وهو واجب بالكل.

إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مَكْرُوهًا بِالْجُزْءِ كَانَ مَمْنُوعًا بِالْكُلِّ

في إطار كون الكلي يأخذ حكمًا آخر من الأحكام الخمسة غير ما كان في الجزئي، يتناول بالبحث المكروه، فيرى أن: الفعل المكروه بحسب الجزء، يكون ممنوعًا بحسب الكل.

مكروه بالجزء يصبح ـــــــ ممنوعًا بالكل

فاللاعب بالشطرنج والنرد بغير مقامرة، والسامع للغناء المكروه، إذا صدرت منه مرة، أو وقعت بغير مداومة، لم تقدح في عدالته، وهذا دليل على أن المكروه بالكل يصبح ممنوعًا، بل هو دليل على المنع؛ بناءً على أصل الغزالي.

قال محمد بن عبدالحكم في اللعب بالنرد والشطرنج، إن كان يكثر منه حتى يشغله عن الجماعة، لم تُقْبَلْ شهادته، وكذلك اللعب الذي يخرج به عن هيئة أهل المروءة، والحلول بمواطن أهل التهم لغير عذر، وما أشبه ذلك[(١)].

وفي فصل آخر يقول الإمام الشاطبي عن المكروه:

«المكروه إذا اعتبرته كذلك مع الممنوع، كان كالمندوب مع الواجب ...؛ يكون وجوبه بالجزء دون وجوبه بالكل، وكذلك بعض الممنوعات، منه ما يكون مقصودًا، ومنه ما يكون وسيلة؛ كالواجب حرفًا بحرف»[(٢)].

وعليه فسأتأمل وأترسم خطوات الشاطبي لا في باب الواجب مع المندوب، ولكن في باب المكروه مع الممنوع.

أقول: بعض الممنوعات منه ما يكون مقصودًا، وهو أعظمها، ومنها ما يكون وسيلة، وخادمًا للمقصود؛ مثل الخطبة على خطبة الغير، والبيع على بيع الغير؛ فمن حيث كان وسيلة يكون منعه بالجزء دون منعه بالكل؛ أي لا يتأكد المنع فيه تأكده في

---

(١) الموافقات، ١/١٣٣.

(٢) نفس المصدر، ١/١٥١.

المقصود، وينبني عليه أن إثم فعله، والثواب على تركه، لا يساوي الممنوع المقصود.

ولقد قَسَّمَ الحنفية المكروه إلى نوعين[1]:

١ـ المكروه تحريمًا: وهو ما طلب الشارع تركه على وجه الإلزام والحتم بدليل ظني؛ كأخبار الآحاد؛ مثل البيع في بيع الغير؛ لقوله ﷺ: «وَلَا يَبِعِ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ، وَلَا يَخْطِبْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ»[2].

وخبر الآحاد دليل ظني؛ فالدليل الظني هو الذي يميز المكروه التحريمي عن الحرام، بالإضافة إلى أن المكروه التحريمي لا يكفر منكره على خلاف الحرام.

«وقال عنه أبو حنيفة، وأبو يوسف: المكروه التحريمي في الحقيقة إلى الحرام أقرب»، وقال محمد: «كل مكروه تحريمًا، فهو حرام بمعنى أن فاعله يستحق الذم عاجلًا، والعقاب آجلًا، لا على معنى أنه يكفر جاحده للقطع»[3].

٢ـ المكروه تنزيهًا: هو طلب الشارع تركه، لا على وجه الإلزام والحتم؛ ومثاله أكل لحوم الخيل.

وقريبٌ من هذا مسألة أو قاعدة: الأَمْرُ بِالشَّيْءِ عَلَى جِهَةِ النَّدْبِ يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْهُ كَرَاهَةً.

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري، (والقاضي) أبو بكر الباقلاني: «الأمر النفسي بشيء معين إيجابًا أو ندبًا، فهي عن ضده الوجودي تحريمًا أو كراهة واحدًا، كان الضد كضد السكون؛ أي التحرك، أو أكثر؛ كضد القيام أو القعود، وغيره، (وعن القاضي) إخراج أنه (يتضمنه؛ وعليه)؛ أي على التضمن (عبدالجبار، وأبو الحسين، والإمام الرازي، والآمدي)؛ فالأمر بالكسون ـ مثلًا ـ؛ أي طلبه متضمن للنهي عن التحرك؛ أي طلب الكف عنه، أو هو نفسه بمعنى أن الطلب واحد، هو بالنسبة إلى

---

(١) مرآة الأصول، ص٥١٩.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «النكاح، والبيوع، والشروط»، وأخرجه مسلم في كتاب «البيوع»، و«النكاح»، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجة في كتاب «النكاح»، والنسائي في كتاب «البيوع»، والدارمي في كتاب «النكاح»، ومالك في الموطإ، في كتاب «النكاح».

(٣) انظر: نهاية السول، للإسنوي، ٧٧/١.

السكون أمر وإلى التحرك نهي، كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربًا وإلى آخر بعدًا؛ ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده، كان طلبه طلبًا للكف، أو متضمنًا لطلبه...

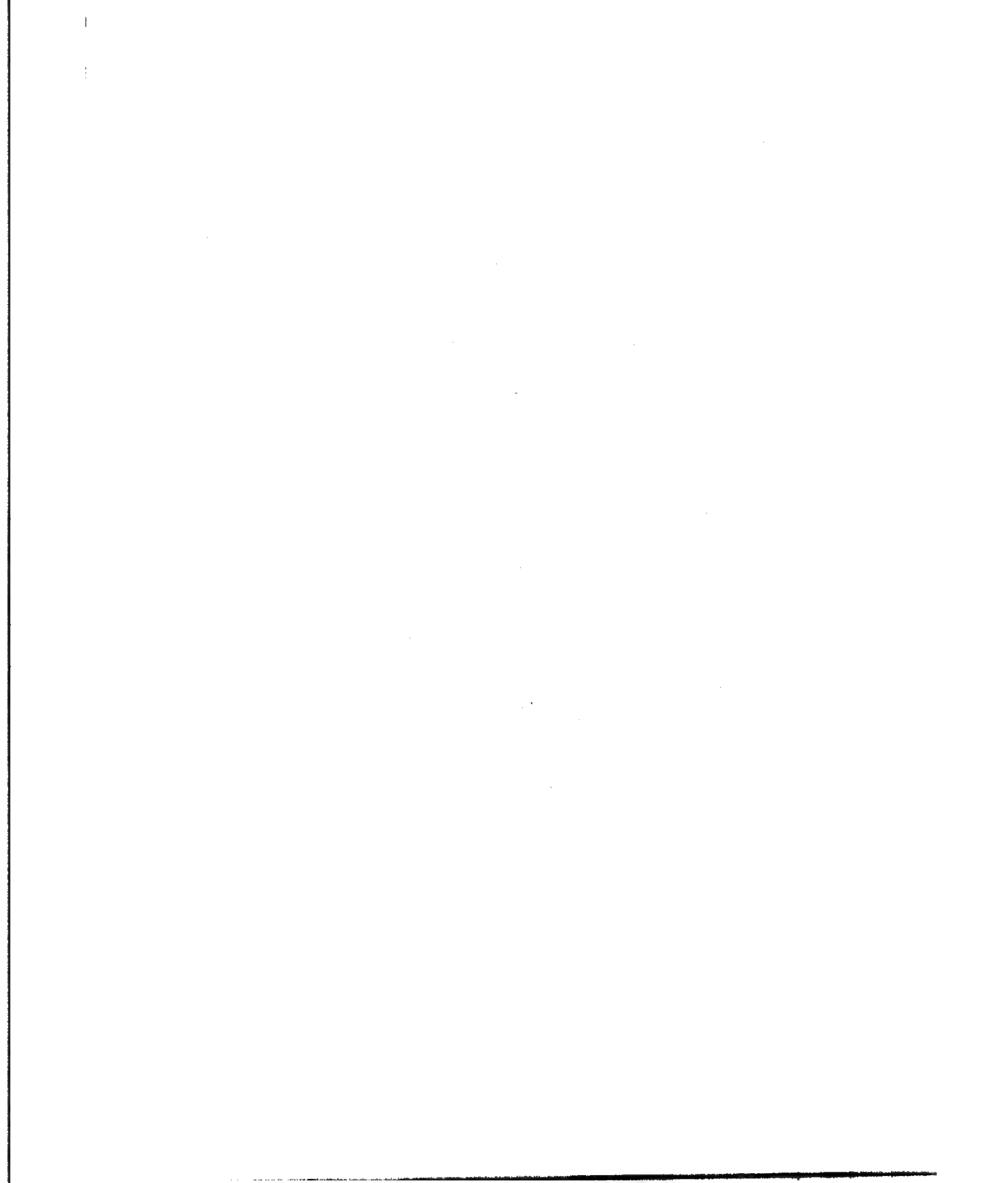
وقال إمام الحرمين والغزالي: هو (لا عينه، ولا يتضمنه)، والملازمة في الدليل ممنوعة؛ لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر؛ فلا يكون مطلوب الكف به، (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط)؛ أي دون أمر الندب، فلا يتضمن النهي عن الضد..

أما الأمر اللفظي فليس عين النهي اللفظي قطعًا، لا يتضمنه على الأصح، وقيل: يتضمنه على معنى أنه إذا قيل: «اسكن» ـ مثلًا ـ، فكأنه قيل: «لا تتحرك» ـ أيضًا ـ؛ لأنه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك، وأما النهي النفسي عن شيء تحريمًا أو كراهة، فقيل هو أمر بالضد له إيجابًا، أو ندبًا قطعًا؛ بناءً على أن المطلوب في النهي فعل الضد، وقيل لا قطعًا؛ بناءً على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل، حكاه ابن الحاجب دون الأول، وتركه المصنف؛ لقوله إنه لم يقف عليه في كلام غيره.

وقيل على الخلاف في الأمر؛ أي أن النهي أمر بالضد، أو يتضمنه، أولًا، أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة، وتوجيهها ظاهر مما سبق، والضد إن كان كان واحدًا؛ كضد التحرك، فواضح، أو أكثر؛ كضد القعود؛ أي القيام، وغيره، فالكلام في واحد منه أيًا كان، والنهي اللفظي يقاس بالأمر اللفظي[1].

* * * * *

(١) شرح المحلي على جمع الجوامع، ٣٨٥/١: ٣٨٩.



الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي الْأَحْكَامِ الْوَضْعِيَّةِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي الْأَسْبَابِ

قاعـدة: مَشْرُوعِيَّةُ الْأَسْبَابِ لَا تَسْتَلْزِمُ مَشْرُوعِيَّةَ الْمُسَبَّبَاتِ، وَإِنْ صَحَّ التَّلَازُمُ بَيْنَهُمَا ١٨٩/١

الأسباب إذا تعلق بها حكم شرعي من أحكام التكليف؛ من إباحة، أو ندب، أو كراهة، أو تحريم، أو وجوب، فلا يلزم أن تتعلقه تلك الأحكام السابقة، بمسبباتها، ولكن ليس من المستبعد أن يقع، وبالتفصيل أفرع لما يمكن أن يقع من حالات لهذه القاعدة.

١ـ السبب المباح:

فقد يكون المسبب مباحًا والمسبب واجبًا.

وقد يكون المسبب مباحًا والمسبب ممنوعًا.

وقد يكون المسبب مباحًا والمسبب مكروهًا.

وقد يكون المسبب مباحًا والمسبب مندوبًا.

وقد يكون المسبب مباحًا والمسبب مباحًا.

٢ـ السبب الواجب:

فقد يكون السبب واجبًا والمسبب واجبًا.

وقد يكون السبب واجبًا والمسبب مندوبًا.

وقد يكون السبب واجبًا والمسبب حرامًا.

وقد يكون السبب واجبًا والمسبب مكروهًا.

وقد يكون السبب واجبًا والمسبب مباحًا.

٣- السبب المندوب:

فقد يكون السبب مندوبًا والمسبب مباحًا.

وقد يكون السبب مندوبًا والمسبب مندوبًا.

وقد يكون السبب مندوبًا والمسبب مكروهًا.

وقد يكون السبب مندوبًا والمسبب محرمًا.

٤- المكروه:

فقد يكون السبب مكروهًا والمسبب حرامًا.

وقد يكون السبب مكروهًا والمسبب مكروهًا.

وقد يكون السبب مكروهًا والمسبب مندوبًا.

وقد يكون السبب مكروهًا والمسبب مباحًا.

٥- الممنوع:

يقول الشاطبي: «الأسباب الممنوعة محرمة، ومعنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسبابًا لم تكن لها مسببات»[١]، والحق أن السبب قد يكون ممنوعًا، والمسبب واجبًا؛ كأكل الميتة بالنسبة للمفطر؛ حفاظًا على النفس، وأما حالات الممنوع:

فقد يكون السبب ممنوعًا والمسبب مكروهًا.

وقد يكون السبب ممنوعًا والمسبب مباحًا.

وقد يكون السبب ممنوعًا والمسبب مندوبًا.

وقد يكون السبب ممنوعًا والمسبب واجبًا.

وقد دل الإمام الشاطبي على كون الأسباب، وما يتعلق بها من أحكام تكليفية، لا يقتضي تعلق تلك الأحكام بالمسببات، بما يلي:

---

(١) الموافقات، ١٩٢/١.

١ـ إن للمكلف تعاطي الأسباب، وأما المسببات فمن فعل الله وحكمه؛ قال الغزالي: «إنها ـ أي الأسباب والعلل ـ لا توجب الأحكام بذواتها، بل يجب الحكم عندها بإيجاب الله ـ تعالَى ـ»(١)، والدليل على هذا في القرآن: قال ـ تعالَى ـ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦]، وقوله: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [الذاريات: ٢٢]... إلى آخر الآية، وقوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢]... الآية، كل هذه الآيات، وغيرها، تدل على ضمان الرزق المتسبب إليه، لا نفس السبب، وإلا لكان المكلَّف غير مطلوب التكسب فيه بحال من الأحوال.

ومن قبيل هذا الباب: قوله ﷺ: «لَوْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا تُرْزَقُ الطَّيْرُ»(٢).

وقوله ـ تعالَى ـ أيضًا ـ: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩]، ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الواقعة: ٦٣]، ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾﴾ [الواقعة: ٦٨].

في هذه الآية السابقة إنكار أن يكون العبد موجدًا للمسببات، بل الموجد هو الله.

وقد جعل التفتزاني نفي التأثير ـ تاثير الأسباب في وجود الأحكام التكليفية ـ قيدا في تعريف السبب الإصطلاحي ليخرج به السبب العقلي، فقال: «السبب ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير»(٣).

والتكليف لا يتعلق إلا بمكتسب، وأما ما كان كالمسببات، فلا تكليف به؛ لأنه ليس بمقدور المكلف.

ويثير الإمام الشاطبي تساؤلًا يمس جانب اطراد القاعدة؛ فيقول: «ألا ترى أن إباحة عقود البيوع، والإجارات، وغيرها، تستلزم إباحة الانتفاع الخاص بكل واحد منها،

(١) الشفاء، ص٥٩٢.
(٢) رواه الترمذي، وقال: حسن صحيح.
(٣) التلويح على التوضيح، ١٣٧/٢.

وإذا تعلق بها التحريم؛ كبيع الربا، والغرر، والجهالة، استلزم تحريم الانتفاع المسبب عنها، وكما في التعدي، والغصب، والسرقة، ونحوها، والذكاة في الحيوان إذا كانت على وفق المشروع مباحًا، وتستلزم إباحة الانتفاع؛ فإذا وقعت على غير المشروع كانت ممنوعة، واستلزمت منع الانتفاع ... إلى أشياء من هذا النحو كثيرة.

فكيف يُقَالُ: إن الأمر بالأسباب والنهي عنها لا يستلزم الأمر بالمسببات، ولا النهي عنها، وكذلك في الإباحة[1]؟

ليرد على هذا من وجهين:

١ـ ما سبق من أدلة دليلٌ على عدم الاستلزام، وما جاء على خلافه، فعلى حكم الاتفاق، لا على حكم الالتزام.

٢ـ أنه ما اعترض به ليس فيه استلزام؛ بدليل ظهوره في بعض تلك الأمثلة، فقد يكون السبب مباحًا، والمسبب مأمور به، فكما نقول في الانتفاع بالمبيع أنه مباح، نقول في النفقة عليها إنها واجبة، إذا كان حيوانًا، والنفقة من مسببات العقد المباح، وكذلك حفظ الأموال المتملكة مسبب عن سبب مباح، وهو مطلوب، ومثال ذلك الذكاة، فإنها لا تُوصَفُ بالتحريم إذا وقعت في غير المأكول؛ كالخنزير، والسباع العادية، والكلب، ونحوها، مع أن الانتفاع محرم في جميعها، أو في بعضها، ومكروه في البعض، هذا في الأسباب المشروعة.

أما في الأسباب الممنوعة، فأمرها أسهل؛ لأن معنى تحريمها أنها في الشرع ليست بأسباب، وإذا لم تكن أسبابًا لم تكن لها مسببات، فبقي المسبب عنها على أصلها من المنع، تسبب عن وقوع أسباب ممنوعة[2].

قاعدة: لَا يَلْزَمُ عِنْدَ تَعَاطِي الأَسْبَابِ مِنْ جِهَةِ المُكَلَّفِ، قَصْدُ المُسَبَّبَاتِ ١٩٣/١

مفاد هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي أن التفات المكلف إلى المسببات عند مباشرة الأسباب ليس بلازم، بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير، أسبابًا

(١) الموافقات، ١٩١/١ ـ ١٩٢.
(٢) الموافقات، ١٩٢/١.

كانت أو غير أسباب، معللةً كانت، أو غير معللة.

وذلك لأن[١]:

١ـ المسببات راجعة لأمر اللَّه، لا من مقدور المكلف، وأما السبب، فهو راجع لكسب المكلف، وهذه المسألة المقررة من طرف الإمام الشاطبي فيها خلاف؛ ذلك أن السرخسي من الحنفية ـ مثلًا ـ أطلق السبب على: «ما يكون طريقًا للوصول إلى الحكم المطلوب، من غير أن يكون الوصول به، ولكنه طريق الوصول إليه»[٢].

١ـ كل ما يتعلق به الفعل، ولا دخل للمكلف فيه؛ كالوقت الذي هو سبب لوجوب الواجب.

٢ـ كل ما يتعلق به الفعل، ولا مكلف دخل فيه، بل من صنعه، ومثاله، الشراء لملك المتعة؛ فإن المكلف بشرائه الرقبة ملك المتعة، فكان الشراء سببًا بالنسبة لها.

وبناءً على ما قرره الإمام الشاطبي ـ المختلف فيه ـ، فالذي يراعيه الإنسان هو ما كان راجعًا لكسبه ومقدوره، وهو اللازم، وهو السبب هنا.

٢ـ فإن من المطلوبات الشرعية ما يكون للنفس فيها حظ، وإلى جهته ميل، فيمنع من الدخول تحت مقتضى الطلب.

فالولاية الشرعية ـ مثلًا ـ لها مسببات عديدة، وقد يكون القصد إلى بعض هذه المسببات مانعًا من التسبب فيها، مع كونها مطلوبًا شرعيًا؛ كالقصد إلى حظوظ نفسه، ومنافعه المسببة عن الولاية، فلا تكون الولاية حينئذ مطلوبة شرعًا، وجعل الشارع من أدلة قصد المكلف لحظوظه فيها طلبه لها؛ فلذلك منع من طلب الولاية منها.

ولذلك كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا يولي على العمل من طلبه، والولاية الشرعية كلها مطلوبة، أما طلب الوجوب أو الندب، ولكن راعى ـ عليه السلام ـ في ذلك ما لعله يتسبب عن اعتبار الحظ، وشأن طلب الحظ في مثل هذا أن ينشأ عنه أمور تُكْرَهُ، بل قد راعى ـ عليه السلام ـ مثل هذا في المباح؛ فقال: «مَا جَاءَكَ مِنْ هَذَا الْمَالِ

(١) انظر:الموافقات، ١/١٩٣ ـ ١٩٤، مع تعليق الشيخ دراز.

(٢) أصول السرخسي، ٢/٣٠١.

وَأَنْتَ غَيْرُ مُشْرِفٍ، فَخُذْهُ»[١]... الحديث، فشرط في قبوله عدم إشراف النفس، فدل على أن أخذه بإشراف على خلاف ذلك.

وإذا كان النظر إلى المسبب قد يكون قاضيًا يجعل المطلوب شرعًا غير مطلوب، بل ويجعل المباح غير مباح؛ فأولى ألا يلزم القصد إلى المسبب، يعني أن القصد إلى المسبب قد يضر، فضلًا عن لزومه، فهو ترقي في الاستدلال، علمًا أنه لا يلزم.

٣ـ وهو أن العباد من هذه الأمة ـ ممن يُعْتَبَرُ مثله ههنا ـ أخذوا أنفسهم بتخليص الأعمال عن شوائب الحظوظ ....، وهم الحجة فيما انتحلوا؛ لأن إجماعهم إجماع؛ وذلك دليل على صحة الإعراض عن المسببات في الأسباب.

وعلى أيٍّ فليست كل الأسباب راجعة لكسب المكلف، وهي المسألة التي بنى عليها الإمام الشاطبي دليله الأول ـ السبب راجع لكسب المكلف ـ؛ يقول القرافي في الفروق:

«إن الواجب تارة يقتضي الحال فيه أنه لا بد من طريان سببه، وترتب التكاليف عليه جزمًا لا محيد عنه؛ كالزوال، ورؤية الهلال؛ فإنه لا بد أن يكون في الوجود، ويترتب عليه وجود للفعل قطعًا؛ فهذا يجب الفحص عنه، كان شرطًا أو سببًا؛ بسبب أنه لو أُهمِلَ لوقع التكليف، والمكلف غافل عنه؛ فيعصي بتركه الواجب بسبب إهماله، وهو قد علم أنه لا بد أن يكون، ولا عذر له عند الله ـ تَعَالَى ـ ....، ومنه أوقات الصلاة كلها، وهلال رمضان، وهلال ذي الحجة ....، أما ما لا يتعين وقوعه من الأسباب، والشروط، والظروف، والواجبات، فلا يجب الفحص عنه؛ لعدم تعينه، ويمكن أن يُقَالَ فيه: الأصل عدم طريانه؛ لأجل عدم التعيين، ويمكن أن يكون ذلك حجة للمكلف، وعذرًا عند الله»[٢].

وقد رتب الإمام الشاطبي على هذه القاعدة عدة أمور؛ منها:

---

(١) «فما جاءك من هذا المال، وأنت غير مشرف، ولا سائل..»، أخرجه البخاري في كتاب «الأحكام»، و«الزكاة»، ومسلم، والنسائي، والدارمي في كتاب «الزكاة»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) الفروق، للقرافي، ٢/١٤٣ ـ ١٤٤.

١ـ أن متعاطي السبب إذا أتي به بكمال شروطه، وانتفاء موانعه، ثم قصد أن لا يقع مسببه، فقد قصد محالًا، وتَكَلَّفَ رفع ما ليس له رفعه، ومنع ما لم يجعل له منعه[١].

٢ـ أن الفاعل للسبب عالمًا بأن المسبب ليس إليه، إذا وكله إلى فاعله، وصرف نظره عنه ـ كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض، والتوكل على اللَّه ـ تَعَالَى ـ، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها، والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السنية، والأحوال المرضية[٢].

٣ـ أن تارك النظر في المسبب بناءً على أن أمره لله، إنما همه السبب الذي دخل فيه، فهو على بالٍ منه في الحفظ له، والمحافظة عليه، والنصيحة فيه؛ لأنه غيره ليس له[٣].

٤ـ أن صاحب هذه الحالة مستريح النفس، ساكن البال، مجتمع الشمل، فارغ القلب من تعب الدنيا، متوحد الوجهة، فهو بذلك طيب المحيا، مجازى في الآخرة[٤].

٥ـ أن تارك النظر في المسبب، أعلى مرتبة، وأزكى عملًا[٥].

قاعـدة: إِيقَاعُ السَّبَبِ بِمَنْزِلَةِ إِيقَاعِ الْمُسَبَّبِ ٢١١/١

مفاد هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي: أن المكلف بمجرد ما يوقع السبب يكون وكأنه قد أوقع مسببه شرعًا، لا علينا أَقُصِدَ ذلك المسبب أم لا؟ بمعنى: ولو لم يرد تلك المسببات؛ وعليه، فإن ترتب الحقوق، وتحمل المسئولية، ومؤاخذة المكلف، تنهض منذ تسببه عن فعله، وإن كان لم يقصد المسبب على اعتبار[٦]:

١ـ لما جعل للأسباب مسببات عنها في مجرى العادات، عد موقع السبب كأنه فاعل للمسببات مباشر، وقاعدة مجاري العادات خير شاهد لها؛ إذ أجرى فيها نسبة المسببات إلى أسبابها؛ كنسبة الشبع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، وعلى هذا جرى

(١) الموافقات، ٢١٤/١.

(٢) نفس المصدر، ٢١٩/١.

(٣) نفس المصدر السابق، ٢٢١/١.

(٤) نفس المصدر السابق، ٢٢٢/١.

(٥) نفس المصدر السابق، ٢٢٦/١.

(٦) انظر: الموافقات، ٢١١/١، وما بعدها.

الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها؛ فالأفعال التي تسبب عن كسبنا، تُنْسَبُ إلينا، وإن لم تكن من كسبنا، فهي منسوبة إلينا بالتسبب، لا بالكسب.

وقد استدل على هذا بأدلة شرعية؛ منها:

* قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾، إلى قوله: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

* وفي الحديث: «مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا إِلَّا كَانَ عَلَى ابْنِ آدمَ الأَوَّلِ كِفْلٌ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَنْ سَنَّ الْقَتْلَ»(١).

* وفيه: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»(٢).

* وفيه: «إِنَّ الْوَلَدَ لِوَالِدَيْهِ سِتْرٌ مِنَ النَّارِ، وَإِنَّ مَنْ غَرَسَ غَرْسًا كَانَ مَا أُكِلَ مِنْهُ صَدَقَةٌ، وَمَا سُرِقَ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَمَا أَكَلَ الطَّيْرُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ، وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ»(٣).

* والعالم يبث العلم، فيكون له أجر كل منتفع به، وغير هذا من الأمثلة، والداخل في السبب ـ يقول الإمام الشاطبي ـ(٤) إنما يدخل فيه مقتضيًا لمسببه، إما على الجملة، والتفصيل، وإن كان غير محيط بجميع التفاصيل.

وتارة يدخل فيه مقتضيًا له على الجملة، لا على التفصيل؛ وذلك: أن ما أمر الله به فإنما أمر به لمصلحة يقتضيها فعله.

وما نهى عنه فإنما نهى عنه لمفسدة يقتضيها فعله.

---

(١) «إلا كان على ابن آدم [الأول] كفل من دمها منها»؛ أخرجه البخاري في كتاب «الجنائز»، و«الأنبياء»، و«الديات»، و«الاعتصام»، ومسلم في كتاب «القسامة»، والترمذي في كتاب «العلم»، والنسائي في «التحريم»، وابن ماجة في «الدريات»، وأحمد بن حنبل.

(٢) أخرجه البخاري في «الجنائز»، و«الأنبياء»، و«الديات»، ومسلم في كتاب «القسامة».

(٣) «من سن في الإسلام سنة حسنة...»، أخرجه مسلم في «الزكاة»، و«العلم»، والنسائي في «الزكاة»، وابن ماجة في المقدمة.

(٤) الموافقات، ٢١٢/١ ـ ٢١٣.

فإذا فعل، فقد دخل على شرط أنه يتسبب فيما تحت السبب من المصالح أو المفاسد، وعدم علمه بالمصلحة أو المفسدة، أو بمقاديرهما، لا يخرجه ذلك؛ لأن الأمر قد تضمن أن في إيقاع المأمور به مصلحة علمها اللّٰه، ولأجلها أمر به، والنهي قد تضمن مفسدة عند إيقاع المنهي عنه، علمها الله؛ ولأجلها نهى عنه؛ فالفاعل ملتزم لجميع ما ينتجه ذلك السبب من المصالح أو المفاسد، وإن جهل تفاصيل ذلك.

ولا يُقَالُ إن الثواب والعقاب مترتب على ما لم يفعله الإنسان، بل الثواب والعقاب مترتب على ما فعله، وتعاطاه، ما دام الفعل يعتبر شرعًا بما يكون عنه من المصالح، أو المفاسد.

وهذه القاعدة مبنية على أن المسببات ليست مؤثرة.

بل المرتب لتلك الأحكام عليها هو اللّٰه ـ سبحانه.

قاعدة: وَضْعُ الْأَسْبَابِ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَ الْوَاضِعِ إِلَى الْمُسَبَّبَاتِ ١/١٩٤

الشارع الحكيم لما وضع الأسباب لم يضعها عبثًا ـ تَعَالَى اللّٰه عن ذلك علوًّا كبيرًا ـ، وإنما يقصد بها إلى مسبباتها، وجوبًا.

فحين جعل دخول الوقت سببًا لوجوب الصلاة ـ مثلًا ـ، كان قصده بالسبب هنا هو النظر، والقصد إلى ما يترتب عن ذلك؛ وهو وجوب الصلاة.

وقد دلل على هذا بما يلي[1]:

١ـ الأسباب لم توضع لأنفسها، من حيث هي موجودات فقط، بل من حيث ما يترتب عليها من مسببات، وهذا ما قطع به العقلاء يقينًا.

فكان واضع السبب مستلزمًا إلى مسبباتها.

٢ـ الأحكام الشرعية وُضِعَتْ لجلب المصالح، أو درء المفاسد، وهي مسبباتها قطعًا، ومن المعلوم أن الأسباب شرعت لأجل المسببات؛ فلزم من القصد إلى الأسباب القصد إلى المسببات.

---

(١) انظر: الموافقات، ١/١٩٤ ـ ١٩٥.

٣ـ أن المسببات لو لم تُقْصَدْ بالأسباب، لم يكن وضعها على أنها أسباب، لكنها فرضت كذلك؛ فهي، ولا بد، موضوعة على أنها أسباب، ولا تكون أسبابًا إلا لمسببات.

ويثير الإمام الشاطبي تساؤلًا، يوضح فيه ما قد يبدو معارضًا ما سبق؛ من كون المسببات غير مقصودة للشارع من جهة الأمر بالأسباب، ليرد هذا بأمرين[1]:

١ـ القصدان متباينان:

فما سبق من كون الشارع غير قاصد للمسببات من جهة الأمر بالأسباب، باعتبار أن هذه المسببات غير مقدورة للعبادة؛ فإن المسببات غير مقدورة، وهنا في هذه القاعدة، أن معنى القصد إلى المسببات أن الشارع يقصد بوقوع المسببات عن أسبابها؛ ولذلك وضعها أسبابًا.

وليس في هذا ما يقتضي أنها داخلة تحت خطاب التكليف، وإنما فيهما يقتضي القصد إلى مجرد الوقوع خاصة، ولا تناقض بين الأصلين.

٢ـ لو فُرِضَ توارد القصدين على شيء واحد لم يكن محالًا، إذا كان باعتبارين مختلفين؛ كتوارد قصد الأمر والنهي معًا على الصلاة في الدار المغصوبة باعتبارين؛ والحاصل أن الأصلين غير متدافعين على الإطلاق.

قاعدة: الدُّخُولُ فِي الأَسْبَابِ المَنْهِيِّ عَنْهَا، غَيْرُ مَطْلُوبٍ فِيهَا رَفْعُ التَّسَبُّبِ، قُصِدَ وُقُوعُ المُسَبَّبِ أَوْ لَمْ يُقْصَدْ أَمَّا غَيْرُ المَنْهِيِّ عَنْهَا، فَلَا يُطْلَبُ فِيهَا رَفْعُ التَّسَبُّبِ ٢٠٥/١

قد يكون السبب مشروعًا، وقد يكون ممنوعًا؛ فالأول لا يُطْلَبُ فيه من المكلف رفع التسبب، والثاني يُطْلَبُ منه رفعه؛ كالزنا؛ فإنه مأمور بتركه، وعدم القصد إليه.

في إطار هذه الأسباب الممنوعة ومسبباتها، يقرر القاعدة أعلاه، ويحسن بي أن أضع تشجيرًا لها؛ عملًا بالمنهج العلمي الذي هو السير من الأعم إلى الأخص، فضلًا

(١) نفس المصدر، ١٩٥/١ ـ ١٩٦.

عن كون معالم القاعدة تتضح:

١ـ الدخول في الأسباب، إن كان منهيًا عنه، فلا إشكال في طلب رفع المتسبب، سواء كان قاصدًا لرفع التسبب أم غير قاصد.

٢ـ فإذا كان قاصدًا لرفع التسبب، وكان الغالب وقوع التسبب، فالمسبب صحيح.

٣ـ وإن كان قاصدًا لرفع التسبب، والتسبب فيه غير واقع، هذا مما فيه نظر.

٤ـ وأما إذا كان غير قاصد رفع التسبب، وكان الغالب وقوع التسبب، فالتسبب فيها ظاهر.

٥ـ وإذا كان غير قاصد لرفع التسبب، وكان الغالب غير وقوع التسبب، فالتسبب فيها ظاهر.

٦ـ وأما إذا كان الدخول في الأسباب غير منهي عنه، فلا يُطْلَبُ رفع التسبب في المراتب المذكورة.

أولًا: الدخول في الأسباب إن كان منهيًا عنه، فلا إشكال في طلب رفع التسبب.

فعلى فرض أن التسبب مباح، أو مطلوب على الجملة، اقترن بمعصية كون السبب هو الفاعل من طرف المعتقد، فلا يبطل هذا التسبب بالمعصية، إلا إذا قيل: إن المقارنة مفسدة، وإن المقارن للمعصية تصيره منهيًا عنه؛ كالصلاة في الدار المغصوبة؛ فالصلاة حكمها الوجوب، ولكنها لما اقترنت بمفسدة في الدار المغصوبة جعل الشافعية والمالكية يذهبون إلى صحة الصلاة فيها[1]؛ لأن النهي راجع إلى أمر خارج عن الصلاة؛ وهو الجناية على حق صاحب الدار، والجناية حاصلة، سواء أكانت بواسطة الصلاة أم بغيرها.

وذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن هذه الصلاة باطلة؛ إذ يؤدي فعلها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حرامًا وواجبًا، وهو متناقض؛ فإن فعله في الدار، وهو الكون في الدار، وركوعه، وسجوده، وقيامه، وقعوده، أفعال اختيارية، هو معاقب عليها، منهي عنها، فكيف يكون متقربًا بما هو معاقب عليه، مطيعًا بما هو عاص به؟

(١) انظر: شرح المهذب النووي، ٣/١٦٤.

وهذا جرى منه على أصله في التسوية بين الأصل والوصف[١].

ثانيًا: فإذا كان قاصدًا لرفع التسبب، وكان الغالب وقوع التسبب، فالسبب صحيح.

مثاله أكل الميتة للمضطر؛ فأكل الميتة منهي عنه، والمضطر لمثل هذا الأكل قاصد لرفع التسبب ـ أي عدم الأكل ـ، إلا أن التهلكة البالغة مبلغ القطع العادي بحصولها، هي التي أوجبت التسبب؛ حفظًا للمهج؛ لأنها مشقة عظيمة فادحة، موجبة للتخفيف والترخيص، فهو سبب صحيح؛ ومن ثم قرر الفقهاء، أو العلماء، أن المضطر إذا خاف الهلكة وجب عليه السؤال، أو الاستقراض، أو أكل الميتة، ونحوها، ولا يجوز أن يترك نفسه حتى يموت؛ ولذلك قال مسروق: «ومن اضطر إلى شيء مما حرم الله عليه، فلم يأكل، ولم يشرب، حتى مات، دخل النار، وكل هذا مبني على قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات».

ثالثًا: وإذا كان قاصدًا لرفع التسبب، وكان التسبب فيه غير واقع، فهذا مما فيه نظر:

فالإمام الشاطبي يفرق بين كون هذه المرتبة حالية، أو علمية، ومما عُرِّفَتْ به العلمية: «هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع»[٢]، والغزالي: «هو أن تعلم أن الله ـ تَعَالَى ـ خلق الطعام، واليد، والأسنان، وقوة الحركة، وأنه هو الذي يطعمك، ويسقيك»[٣].

فالمرتبة العلمية حكمها عند الإمام الشاطبي حكم المرتبة السابقه؛ أي أن السبب صحيح بناءً على اعتقاد المؤمن أن الفاعل المسبب هو الله ـ سبحانه ـ، إلا أن عادته في خلقه جارية على مقتضى العوائد المطردة، وقد يخرقها إذا شاء لمن شاء؛ حيث كانت عادة اقتضت الدخول في الأسباب، ومن حيث كانت الأسباب فيها بيد خالق المسببات اقتضت أن للفاعل أن يفعل بها وبدونها، فإن غلب على المكلف الفعل بها، فهي الحالة العلمية، وهو العادي، وإن غلب عليه الفعل بدونها، فصاحبه مع السبب، وبدونه، على حالة واحدة، وهو صاحب المرتبة الحالية: «التي هي عند أهل الحق معنى

---

(١) انظر: الفروق، للقرافي، ١٨٢/٢، وما بعدها؛ وروضة الناظر: ٢٤؛ والمغني: ٧٥٨/٢ ـ ٧٥٩.

(٢) التعريفات، للجرجاني، ص١٥٥.

(٣) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٢٦٥/٤.

يرد على القلب من غير تصنع، ولا اجتلاب، ولا اكتساب؛ من طرب، أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس؛ سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام، وصار ملكًا، يسمى مقامًا، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود[١].

وأما الحال عند الغزالي: «فهو أن يكون قلبك واعتمادك على فعل اللَّه ـ تَعَالَى ـ، لا على اليد والطعام، وكيف تعتمد على صحة يدك، وربما تجف في الحال، وتفلج؟ وكيف تحول على قدرتك، وربما يطرأ عليك في الحال ما يزيل عقلك، ويبطل قوة حركتك؟ وكيف تعول على حضور الطعام، وربما يسلط اللَّه ـ تَعَالَى ـ من يغلبك عليه، أو يبعث حية تزعجك من مكانك، وتفرق بينك وبين طعامك؟ وإذا احتمل امثال ذلك، لم يكن لها علاج إلا بفضل اللَّه ـ تَعَالَى ـ؛ فبذلك فلتفرح، وعليه فلتعول، فإذا كان هذا حاله وعلمه، فليمد، فإنه متوكل»[٢]، ومثال هذه المرتبة كالذي جاع، فأصابته مخمصة، فسواء عليه أتسبب أم لا؛ إذ هو على بينة أن السبب كالمسبب بيد اللَّه ـ تَعَالَى ـ، فلم يغلب على ظنه، والحال هذه، أن تركه للسبب إلقاء باليد إلى التهلكة، بل عقده في كلتا الحالين واحد، فلا يدخل تحت قوله: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٥٩]؛ فلا يجب عليه التسبب في رفع ذلك؛ لأن علمه بأن السبب في يد المسبب أغناه عن تطلب المسبب من جهته على التعيين، بل السبب وعدمه في ذلك سواء؛ فكما أن أخذه للسبب لا يعد إلقاءً باليد، إذا كان اعتماده على المسبب، كذلك في الترك، ولو فُرِضَ أن آخذ السبب أخذه بإسقاط الاعتماد على المسبب، لكان إلقاءً باليد إلى التهلكة؛ لأنه اعتمد على نفس السبب، وليس في السبب نفسه ما يعتمد عليه، وإنما يعتمد عليه من جهة كونه موضوعًا سببًا، فكذلك إذا تُرِكَ السبب، لا لشيء، فالسبب وعدمه في الحالين سواء، في عقد الإيمان، وحقائق الإيقان، وكل أحد فقيه نفسه ... وقد قال في الحديث: «جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ؛ فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلَى أَنْ يُعْطُوكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ»[٣].

---

(١) التعريفات، للجرجاني، ص٨١.

(٢) إحياء علوم الدين، للغزالي، ٤/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٣) بعض حديث رواه الترمذي، وفي ألفاظه بعض اختلاف.

ويطرح الإمام الشاطبي سؤالًا عن صاحب هذه المرتبة؛ أيُّ الأمرين أفضل له: الدخول في السبب أم تركه؟

ليجيب على هذا من وجهين:

١ـ أن الأسباب في حقه لا بد منها، كذلك في حق غيره؛ فإن خوارق العادات، وإن قامت له مقام الأسباب في أنفسها أسباب، لكنها أسباب غريبة، والتسبب غير منحصر في الأسباب المشهورة؛ فالخارج ـ مثلًا ـ للحج بغير زاد، يرزقه الله من حيث لا يحتسب، إما من نبات الأرض، وإما من جهة من يلقى من الناس في البادية، وفي الصحراء، وإما من حيوان الصحراء، أو من غير ذلك، ولو أن ينزل عليه من السماء، أو يخرجه من الأرض بخوارق العادات... أسباب جارية يعرفها أربابها المخصصون بها، فليس هذا الرجل خارجًا عن العمل بالأسباب، ومنها الصلاة؛ لقوله ـ تعالَى ـ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢]... الآية.

ورُوِيَ أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ إِذَا لَمْ يَجِدُوا قُوتًا»(١)، وإذا كان كذلك، فالسؤال غير وارد.

٢ـ على تسليم وروده، أن أصحاب رسول الله ﷺ يُعْلَمُ قطعًا أنهم حازوا هذه المرتبة، واستيقنوا حالًا وعلمًا، ولكنه ـ عليه السلام ـ ندبهم إلى الدخول في الأسباب المقتضية لمصالح الدنيا، كما أمرهم بالأسباب المقتضية لمصالح الآخرة، ولم يتركها مع هذه الحالة؛ فدل ذلك على أن الأفضل ما دلهم عليه، ولأن هذه الحالة لا يُعْتَدُّ بها مقامًا يقوم فيه؛ ألا ترى قوله ﷺ: «قَيِّدْهَا وَتَوَكَّلْ»(٢)، وأيضًا: فأصحاب هذه الحالة هم أهل خوارق العادات، ولم يتركوا معها التسبب؛ تأدبًا بآداب رسول الله ﷺ، وكانوا أهل علم، ولم يكونوا ليتركوا الأفضل إلى غيره(٣).

وبهذه التفرقة بين حالتي العلم والحال يكون الإمام الشاطبي خالف الإمام الغزالي، الذي يرى عدم التفرقة، وإن علم هذه المرتبة هي الثالثة هي حكم سابقتها؛ حيث قال

(١) بعض حديث رواه الترمذي.

(٢) رواه الطبراني من حديث أبي هريرة، ورواه البيهقي بلفظ «قيِّد، وتوكَّل».

(٣) الموافقات، ١/٢٠٩ ـ ٢١٠.

الإمام الشاطبي: «هذا، وإن كان ظاهر كلام الغزالي[١] تساوي المرتبتين في هذا الحكم؛ كطريقة الفقهاء على تفصيل له في ذلك»[٢].

٤ـ إذا كان الدخول في الأسباب منهيًّا عنه، وكان غير قاصد لرفع التسبب، وكان الغالب وقوع التسبب، فالتسبب فيه ظاهر؛ على أساس النظر إليها ابتلاءً على الإطلاق لا يختص بذلك الأسباب العبادية دون العادية؛ فكما أن الأسباب العبادية لا يصح فيها الترك اعتمادًا على الذي سببها؛ من حيث كانت مصروفة إليه، كذلك الأسباب العادية؛ ومن هنا لما قال ـ عليه السلام ـ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلَّا وَقَدْ عُلِمَ مَنْزِلُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»، قالوا: «يا رسول الله، فلم نعمل؟ أفلا نتكل؟»، قال: «لَا، اعْمَلُوا؛ فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥﴾ [الليل: ٥] إلى أخرها.

فكذلك العاديَّات؛ لأنها عبادات، فهي عنده جارية على الأحكام الموضوعة، ونظر أصحاب هذه المرتبة في الأسباب مثل نظره في العبادات، يعتبر فيها مجرد الأسباب، ويدع المسببات لمسببها.

٥ـ إذا كان الدخول في الأسباب منهيًّا عنه، وكان غير قاصد لرفع التسبب، وكان الغالب غير وقوع التسبب، فالسبب فيه صحيح ـ أيضًا ـ؛ لأن صاحبها، وإن لم يلتفت إلى التسبب من حيث هو سبب، ولا إلى المسبب من باب آخر، فلا بد من جهة ما هو راق به، ولا ملاحظ للمسبب من جهته، بدليل الأسباب العبادية، ولأنها إنما صارت قرة عينه؛ لكونه سلمًا إلى المتعبد إليه بها، فلا فارق بين العاديات والعباديات، إلا أن صاحب هذه المرتبة مأخوذ في تجريد الأغيار على الجملة؛ فربما رمى من الأسباب بما ليس بضروري، واقتصر على ما هو ضروري، وضيق على نفسه المجال فيها؛ فرارًا من تكاثرها على قلبه، حتى يصح له اتحاد الوجهة، وإذا كانت الأسباب موصلة إلى المطلوب فلا شك في أخذها في هذه الرتبة؛ إذ من جهتها يصح المطلوب.

٦ـ إذا كان الدخول في الأسباب غير منهي عنه، فلا يُطْلَبُ رفع التسبب، فعلى

---

(١) تعرّض الإمام الغزالي لهذه المسألة بتفصيل في كتابه «إحياء علوم الدين»؛ انظر: ٤/٢٦٥، وما بعدها.

(٢) الموافقات، ١/٢٠٦.

فرض أن السبب مباح، أو مطلوب على الجملة، اقترن بحسنة؛ كالصلاة في المسجد الحرام؛ فإن هذا التسبب صحيح.

٢ـ أما إذا كان قاصدًا لرفع التسبب، وكان الغالب وقوع التسبب، فالسبب صحيح؛ مثاله: أكل الحلال للمضطر.

فأكل الحلال غير منهي عنه، والمضطر لمثل هذا الأكل قاصد لرفع التسبب ـ أي عدم الأكل ـ، إلا أن التهلكة البالغة مبلغ القطع العادي بحصولها، هي التي أوجبت التسبب؛ حفظًا للمهج، فهو سبب صحيح.

٣ـ وهكذا الشأن في سائر الأقسام المتبقية؛ لأن هذه المرتبة السادسة جامعة لأشتات ما قبلها؛ فكان ما يشهد لما قبلها شاهدًا لها، غير أن ذلك فيها معتبر من جهة صفة العبودية، وامتثال الأمر إلا من جهة أمر آخر[1].

لَا يُعْتَبَرُ مِنَ الأَسْبَابِ شَرْعًا إِلَّا مَا كَانَ لَهُ حِكْمَةٌ مَعْلُومَةُ الوُقُوعِ أَوْ مَظْنُونَتُهُ

لقد أطلق الأصوليون الحكمة على أمرين:

فالجمهور يطلقها على ما يترتب على التشريع من جلب مصلحة، أو تكميلها؛ أو دفع مفسدة، أو تقليلها.

وبعض الأصوليين يرى أنها: الأمر المناسب نفسه؛ وعليه، فإن المصلحة، أو المفسدة أنفسهما، يُطْلَقُ عليهما هذا اللفظ عندهم[2].

فإذا قلنا ـ مثلًا ـ: شُرِعَ قصر الصلاة لدفع المشقة عن المسافر، فعلى ما ذهب إليه الجمهور، يكون دفع المشقة هو الحكمة.

وعلى ما ذهب إليه البعض: تكون المشقة نفسها هي الحكمة، والإمام الشاطبي في هذه القاعدة، وهو بصدد البحث عن حكمة السبب، يميز بين أمور ثلاثة[3]:

أَوَّلًا- سَبَبٌ مَشْرُوعٌ عُلِمَ أَوْ ظُنَّ وُقُوعُ الحِكْمَةِ بِهِ، فَحُكْمُهُ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ فِي المَشْرُوعِيَّةِ:

---

(١) الموافقات، ١/٢١١.

(٢) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، عبدالحكيم عبدالرحمن أسعد السعدي الهيثمي، ص١٠٥.

(٣) انظر: الموافقات، ١/٢٥٠، وما بعدها.

فالسفر سبب للرخص، وحكمته دفع المشقة ـ على رأي الجمهور ـ وحكمه أنه مشروع.

ثَانِيًا ـ سَبَبٌ مَشْرُوعٌ إِذَا لَمْ يُعْلَمْ وَلَا ظُنَّ وُقُوعُ حِكْمَتِهِ بِهِ، فَهُوَ عَلَى ضَرْبَيْنِ:

أ ـ أن يكون ذلك لعدم قبول المحل لتلك الحكمة؛ فترتفع المشروعية، ويبقى السبب عديم الأثر البتة بالنسبة إلى ذلك المحل.

ومثاله: الزجر بالنسبة لغير العاقل؛ فالزجر سبب مشروع، إلا أن المحل الذي وقع عليه لم يقبل تلك الحكمة؛ فارتفعت المشروعية.

وكذلك العقد على الخنزير والخمر، فالعقد سبب مشروع للتملك، إلا أن محله ـ العقد ـ لم يقبل تلك الحكمة؛ فانتفت عنه المشروعية.

يقول الدكتور السنهوري، وهو بصدد الحديث عن صلاحية المحل للتعامل فيه في الفقه الإسلامي، تحت عنوان:

عدم الصلاحية يرجع إلى طبيعة الشيء، أو إلى الغرض الذي خصص له: «إن الشيء لا يصح التعامل فيه، في الفقه الإسلامي، إذا تنافى هذا التعامل مع الغرض الذي خُصِّصَ له الشيء ....، غير المال تأبى طبيعة التعامل فيه، فيبطل فيه التعامل، وكذلك غير المتقوم؛ وهو ما كان مالًا عند أهل الذمة؛ كالخمر، والخنزير، لا يجوز التعامل فيه»[1].

وقد استدل الإمام الشاطبي على ما قرره:

١ـ أن أصل السبب قد فُرِضَ أنه لحكمة؛ بناءً على قاعدة إثبات المصالح بالنسبة للمكلفين من طرف الشريعة، فلو ساغ شرعه مع فقدانها جملة، لم يصح أن يكون مشروعًا، وقد فرضناه مشروعًا.

٢ـ وأنه لو كان كذلك لزم أن تكون الحدود وُضِعَتْ لغير قصد الزجر، والعبادات لغير قصد الخضوع لله، وكذلك سائر الأحكام، وذلك باطل باتفاق القائلين بتعليل الأحكام»[2].

(١) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ٩٣/٣.

(٢) الموافقات، ٢٥٠/١.

ب ـ وَأَمَّا إِنْ كَانَ امْتِنَاعُ وُقُوعِ حُكْمِ الأَسْبَابِ لِأَمْرٍ خَارِجِيٍّ، مَعَ قَبُولِ المَحَلِّ مِنْ حَيْثُ نَفْسُهُ، فَفِيهِ خِلَافٌ؛ بِاعْتِبَارِ الإِجَازَةِ وَالمَنْعِ، وَلِلْمُجِيزِ أَنْ يَسْتَدِلَّ عَلَى ذَلِكَ بِأُمُورٍ[1]:

١ـ القاعدة الكلية لا تقدم فيها قضايا الأعيان، ولا نوادر التخلف، وفي نفس المعنى يقول: الكليات الثلاث إذا كانت قد شُرِعَتْ للمصالح الخاصة، فلا يرفعها تخلف آحاد الجزئيات[2].

٢ـ الحكمة إن اعْتُبِرَتْ بقبول المحل فقط، والمحلوف بطلاقها في مسألة التعليق قابلة للعقد عليها من الحالف وغيره، فلا يمنع ذلك إلا بدليل خاص في المنع، وهو غير موجود.

وإن اعتبرت الحكمة بوجودها فعلًا في المحل، لزم أن يُعْتَبَرَ في المنع فقدانها مطلقًا، لمانع ولغير مانع؛ كسفر الملك المترفة؛ فإنه لا مشقة له في السفر، أو هو مظنة لعدم وجود المشقة، فلا دفع للمفسدة، فكان القصر والفطر في حقه ممتنعين.

ولا يُقَالُ: إن السفر مظنة المشقة بإطلاق، وإبدال الدرهم بالدرهم مظنة لاختلاف الأغراض بإطلاق، وكذلك سائر المسائل التي في معناها، فليجز التسبب بإطلاق، بخلاف نكاح المحلوف بطلاقها بإطلاق؛ فإنها ليست بمظنة للحكمة، ولا توجد فيها على حال.

لا نقول: إنما نظير السفر بإطلاق نكاح الأجنبية بإطلاق؛ فإن قلتم بإطلاق الجواز، مع عدم اعتبار وجود المصلحة في المسألة المقيدة، فلتقولوا بصحة نكاح المحلوف بطلاقها؛ لأنها صورة مقيدة من مطلق صور نكاح الأجنبيات، بخلاف نكاح القرابة المحرمة؛ كالأم والبنت ـ مثلًا ـ؛ فإنها محرمة بإطلاق؛ فالمحل غير قابل بإطلاق، فهذا من الضرب الأول، وإذا لم يكن ذلك ـ أي المحل قابل، ومنع منه مانع خارج ـ، فلا بد من القول به في تلك المسائل، وإذ ذاك يكون بعض الأسباب مشروعًا، وإن لم توجد الحكمة، ولا مظنتها، إذا كان المحل في نفسه قابلًا؛ لأن قبول المحل في نفسه مظنة

---

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٥١ ـ ٢٥٣.

(٢) الموافقات، ٢/٥٢.

للحكمة، وإن لم توجد وقوعًا، وهذا معقول.

٣ـ إن اعتبار وجود الحكمة في محل عينًا لا ينضبط؛ لأن تلك الحكمة لا توجد إلا ثانيًا عن وقوع السبب؛ فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها، أو عدم وقوعها؛ فكم ممن طلق على أثر إيقاع النكاح، وكم من نكاح فسخ إذا ذاك؛ لطارئ طرأ، أو مانع منع، وإذا لم نعلم وقوع الحكمة، فلا يصح توقف مشروعية السبب على وجود الحكمة؛ لأن الحكمة لا توجد إلا بعد وقوع السبب، وقد فرضنا وقوع السبب بعد وجود الحكمة، وهو دور محال؛ فإذًا لا بد من الانتقال إلى اعتبار مظنة قبول المحل لها على الجملة كافيًا.

وللمانع ـ أيضًا ـ أن يستدل على ما ذهب إليه بأوجه ثلاثة[1]:

١ـ قبول المحل إما أن يعتبر شرعًا:

أ ـ بكونه قابلًا في الذهن خاصة، وإن فُرِضَ غير قابل في الخارج؛ فما لا يُقْبَلُ ذهنًا لا يُشْرَعُ التسبب فيه.

ب ـ وإما بكونه توجد حكمته في الخارج؛ فما لا توجد حكمته في الخارج، لا يشرع أصلًا، كان في نفسه قابلًا للذهن أو لا.

فإن كان الأول ـ أ ـ فهو غير صحيح؛ لأن:

١ـ الأسباب المشروعة إنما شُرِعَت لمصالح العباد، وهي علم المشروعية، فما ليس فيه مصلحة، ولا هو مظنة موجودة في الخارج، فقد ساوى ما لا يقبل المصلحة، لا في الذهن، ولا في الخارج، من حيث المقصد الشرعي، وإذا استويا امتنعا، أو جازا، لكن جوازهما يؤدي إلى جواز ما اتفق على منعه، فلا بد من القول بمنعها مطلقًا، وهو المطلوب.

٢ـ الأعمال هي السبب هنا، مع العلم بأن المصلحة لا تنشأ عن ذلك السبب، ولا توجد به، وإلا لكان نقضًا لقصد الشارع في شرع الحكم؛ لأن التسبب هنا يصير عبثًا، والعبث لا يشرع؛ بناءً على القول بالمصالح، فلا فرق بين هذا وبين القسم الأول.

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٥٣ ـ ٢٥٥.

٣ـ جواز ما أجيز من تلك المسائل إنما هو باعتبار وجود الحكمة؛ فإن انتفاء المشقة بالنسبة إلى الملك المترفة غير متحقق، بل الظن بوجودها غالب، غير أن المشقة تختلف باختلاف الناس، ولا تنضبط، فنصب الشارع المظنة في موضع الحكمة؛ ضبطًا للقوانين الشرعية، كما جعل التقاء الختانين ضابطًا لمسبباته المعلومة، وإن لم يكن الماء عنه؛ لأنه مظنته ...، وأما إبدال الدرهم بمثله، فالمماثلة من كل وجه قد لا تتصور عقلًا؛ فإنه ما من متماثلين إلا وبينهما افتراق، ولو في تعيينهما، كما أنه ما من مختلفين إلا وبينهما مشابهة، ولو في نفي ما سواهما عنهما، ولو فرض التماثل من كل وجه، فهو نادر، ولا يُعْتَدُّ بمثله أن يكون معتبرًا، والغالب المطرد اختلاف الدرهمين والدينارين، ولو بجهة الكسب؛ فأطلق الجواز لذلك، وإذا كان ذلك فلا دليل في هذه المسألة على مسألتنا.

ثَالِثًا: أَنْ يُقْصَدَ بِالسَّبَبِ مُسَبَّبًا لَا يُعْلَمُ وَلَا يُظَنُّ أَنَّهُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ، أَوْ غَيْرُ مَقْصُودٍ لَهُ[1]:

وهو موضع إشكال واشتباه.

لأنه لو تسببنا، لأمكن أن يكون ذلك السبب:

* غير موضوع لهذا المسبب المفروض، وحكم هذا السبب أنه غير مشروع.

* كما أنه يمكن أن يكون موضوعًا له، ولغيره، وحكم هذا السبب مشروع، وإذا دار العمل بين أن يكون مشروعًا، أو غير مشروع، كان الإقدام على السبب غير مشروع.

لا يُقَالُ: أن السبب قد فرض مشروعًا على الجملة؛ فلم لا تسبب فيه؟ لأنا نقول: إنما فُرِضَ مشروعًا بالنسبة إلى شيء معين مفروض معلوم، لا مطلقًا، وإنما كان يصح السبب مطلقًا إذا علم شرعيته لكل ما يتسبب عنه على الإطلاق والعموم، وليس ما فرضنا الكلام فيه من هذا، بل علمنا أن كثيرًا من الأسباب شرعت لأمور تنشأ عنها، ولم تُشْرَعْ لأمور، وإن كانت تنشأ عنها، وتترتب عليها؛ كالنكاح؛ فإنه مشروع لأمور؛ كالتناسل، وتوابعه، ولم يُشْرع عند الجمهور للتحليل، ولا ما أشبههن، فلما

---

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٥٧ ـ ٢٥٨.

علمنا أنه مشروع لأمور مخصوصة، كان ما جُهِلَ كونه مشروعًا له مجهول الحكم، فلا تصح مشروعية الإقدام حتى يعرف الحكم.

ولا يقال: الأصل الجواز.

لأن ذلك ليس على الإطلاق؛ فالأصل في الإبضاع المنع، إلا بأسباب مشروعة، والحيوانات الأصل في أكلها المنع، حتى تحصل الذكاة المشروعة... إلى غير ذلك من الأمور المشروعة بعد تحصيل أشياء، لا مطلقًا.

فإذا ثبت هذا، وتبين مسبب لا ندري: أهو مما قصده الشارع بالسبب المشروع، أم مما لم يقصده، وجب التوقف حتى يُعْرَفَ الحكم فيه.

قاعدة: أَسْبَابُ الرُّخَصِ لَيْسَتْ بِمَقْصُودَةِ التَّحْصِيلِ لِلشَّارِعِ، وَلَا مَقْصُودَةً لِلرَّفْعِ ١/٣٥٠

للرخص أسباب، هذه الأسباب يقول عنها الإمام الشاطبي[1]: «لم يقصد الشارع من المكلف تحصيلها، ولا رفعها؛ لأن تلك الأسباب راجعة إلى رفع العزائم التحريمية، أو الوجوبية، أو أسباب لرفع الحرج، أو إباحة ما ليس بمباح، وعلى أي، فهي أسباب، وفي نفس الوقت موانع ترتب أحكام العزائم مطلقًا، والموانع غير مقصودة الحصول، ولا الزوال للشارع؛ فالاستدانة مانعة من انتهاض سبب الوجوب بالتأثير؛ لوجوب إخراج الزكاة؛ فالمداين ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه، ومقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب؛ والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعًا على أنه سبب، وقد فُرِضَ كذلك، هذا خلف، وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب على السبب، ففُرِضَ المانع مقصودًا له - أيضًا - إيقاعه، قُصِدَ إلى رفع ترتب المسبب على السبب، وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٨٨.

الترتب، هذا خلف، فإن القصدين متضادان، ولا هو ـ أيضًا ـ قاصد إلى رفعه، من حيث هو مانع لم يثبت حصوله معتبرًا شرعًا، وإذا لم يُعْتَبَرْ لم يكن مانعًا من جريان حكم السبب، وقد فُرِضَ كذلك، وهو عين التناقض، فإذا توجه قصد المكلف إلى إيقاع المانع، أو إلى رفعه من جهة كونه مانعًا؛ قصدًا لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح، يقول الإمام الشاطبي: «ويجري فيه التفصيل المذكور في الشروط، فكذلك الحكم بالنسبة لأسباب الرخص من غير فرق»[1]؛ أي أن الرخص مع أسبابها كالشروط مع مشروطاتها.

١ـ إذًا القصد إلى السبب مكمل لحكمة الرخصة، وعاضد لها؛ بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال، فسفر الحلال الذي تكون مسافته شرعية، فينتج عنه رخصة الجمع، فبهذا يكون السبب مكملًا للرخصة، وغير منافٍ لها؛ فحكم الرخصة هنا هو ثبوتها الواضح في الشرع.

٢ـ أن يكون القصد إلى سبب غير ملائم لمقصود الرخصة، ولا مكمل لحكمتها، بل هو على الضد من الأول؛ كأن يلجأ إلى المداينة، أو ما شاكلها؛ بغية إسقاط الزكاة، فحكم هذا السبب ومثله البطلان.

٣ـ أن لا يظهر في السبب منافاة للرخصة، ولا ملائمة، وهو محل نظر، هل يلحق بالأول من جانب عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملائمة ظاهرًا؟

والقاعدة المستمرة في أمثال هذا: التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان في العبادات لا يُكْتَفَى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة، لأن الأصل فيها التعبد، دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من أسباب الرخص.

وما كان من العبادات يُكْتَفَى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

وبإمعان النظر في أسباب التخفيف في العبادات وغيرها نجدها: السفر، والمرض،

---

(١) الموافقات، ١/ ٣٥٠.

والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى والنقص، والخطأ[١]؛ فإننا نجد الشارع الحكيم لم يأمر بتحصيل هذه الأسباب، ولم ينه عن عدم تحصيلها؛ فهي أسباب غير مقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، وهو ما عبر عنه الإمام القرافي بقوله:

«خطاب الوضع لا يُشترط فيه فعل المكلف، ولا علمه، ولا إرادته»[٢].

وينبني على هذه القاعدة قاعدة أخرى مهمة؛ وهي: كل من تكلف أسباب الرخص فعمله باطل؛ لأن أسباب الرخص غير مقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع، ومن تكلف أسباب التحصيل يكون قد خالف قصده قصد الشارع؛ ففعله باطل؛ إذًا فكل من تكلف أسباب الرخص فعمله باطل.

قاعدة: الْأَصْلُ أَنَّ السَّبَبَ الْمُتَوَقِّفَ التَّأْثِيرِ عَلَى شَرْطٍ فَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقَعَ الْمُسَبَّبُ دُونَهُ ١٦٨/١

مما عرَّف الأصوليون به الشرط: أنه الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الحكم من غير إفضاء إليه، وبعبارة أخرى: هو ما يستلزم من عدمه عدم الحكم، أو عدم السبب[٣].

وأبو إسحاق في هذه القاعدة جمع بين السبب والشرط؛ حيث قرر[٤]: أن السبب المعلق على شرط لا يصح أن يقع هذا السبب دون هذا الشرط، سواء أكان هذا الشرط شرط كمال، أم إجزاء؛ لأنه:

١ـ لو صح وقوع المشروط بدون شرطه لم يكن شرطًا فيه، وقد فُرِضَ كذلك، فهذا خلف.

٢ـ ولو صح ذلك لكان متوقف الوقوع على شرطه، غير متوقف الوقوع عليه معًا،

(١) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، من ص: ٧٦: ٨٠، وشرح القواعد الفقهية، للزرقاء، من ص: ١٠٥: ١٠٩.

(٢) الفروق، للقرافي، ١٦٨/١.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٧.

(٤) انظر: الموافقات، ٢٦٨/١، وما بعدها.

وذلك محال.

٣ـ والشرط من حيث هو يقتضي أنه لا يقع المشروط ـ وهو هنا السبب ـ إلا عند حضور الشروط، ولو جاز وقوع السبب هنا دون الشروط لكان واقعًا، وغير واقع معًا، وهذا محال.

ومثاله حصول النصاب سبب في وجوب الزكاة، ودوران الحول شرطه. ثم أعقب هذا بما ثبت في كلام طائفة من الأصوليين؛ حيث قال: «ولكنه ثبت في كلام طائفة من الأصوليين أصل آخر، وعُزِيَ إلى مذهب مالك، أن الحكم إذا حضر سببه، وتوقف حصول مسببه على شرط، فهل يصح وقوعه بدون شرط أم لا؟ قولان.

اعتبارًا باقتضاء السبب، أو بتخلف الشرط.

فمن راعى السبب، وهو مقتضى لسببه، غلب اقتضاءه، ولم يراعِ توقفه على الشرط.

ومن راعى الشرط، وأن توقف السبب عليه مانع من وقوع مسببه، لم يراعِ حضور السبب بمجرده، إلا أن يحضر الشرط؛ فينته السبب عند ذلك في اقتضائه.

ومن أمثلة هذه القاعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك: حصول النصاب الذي هو سبب الزكاة، ودوران الحول شرطه:

فمن اعتبر باقتضاء السبب، ولم يراعِ توقفه على شرطه:

«الحسن، وسعيد بن جبير، والزهري، والأوزاعي، وأبو حنيفة، والشافعي، وإسحاق، وأبو عبيد».

ومن راعى الشرط، غير معتبر باقتضاء السبب المجرد، إلا أن يحضر الشرط: «الحسن، وربيعة، ومالك، وداود»[1].

ويقول ابن عبدالبر:

«من عجل إخراج زكاة قبل محلها، فضاعت قبل محلها، لم تجزه، ولا يجوز عندنا

---

(١) المغني، لابن قدامة، ٢/٤٩٥.

إخراج الزكاة قبل أن يحول الحول عليه، إلا بالأيام اليسيرة، ومن فعل ذلك كان عند مالك كمن صلى قبل الوقت؛ لأنه قد يمكن أن يحول عليه الحول، وقد تلف ماله؛ فيصير تطوعًا، وتكون نيته في إخراجها كلا نية، ولا يمكن أن يستغني الذي أخذها قبل حلول حولها، فلا يكون من أهلها.

وأما تقديم كفارات اليمين قبل الحنث، وتقديم زكاة الفطر قبل الفطر بيسير، فلا بأس بذلك؛ لآثار وردت بجواز ذلك[1].

* * * * *

(١) الكافي في فقه أهل المدنية، لابن عبدالبر القرطبي، ص١٠٠.

المَطْلَبُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ فِي الشُّرُوطِ

قاعدة: الشَّرْطُ مَعَ المَشْرُوطِ كَالصِّفَةِ مَعَ المَوْصُوفِ ٢٦٧/١

لتبيان هذه القاعدة يجب تسليط الأضواء على علاقة الصفة مع الموصوف، هذه العلاقة المتمثلة في القاعدة التالية؛ وهي أنه: لا يلزم من انعدام الصفة انعدام الموصوف، وعلى أساس أن الصفة مكمل، وليس بجزء، ففي مثال التفاح الجميل، إذا انعدم الجمال بالنسبة للتفاح، لا يلزم منه انعدام التفاح.

من هذا المنطلق يرى أبو إسحاق علاقة الشرط مع المشروط؛ حيث عدها علاقة مكمل، لا علاقة الجزء من الكل، مستندًا في ذلك على الاستقراء في الشروط الشرعية؛ حيث قال:

ألا ترى أن الحول هو المكمل لحكمة حصول النصاب؛ وهي الغنى، فإنه إذا ملك فقط، لم يستقر عليه حكمه إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح، فجعل الشارع الحول مناطًا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى.

والحنث في اليمين مكمل لمقتضاها؛ فإنها لم يجعل كفارة إلا وفي الإقدام عليها جناية ما على اسم الله، وإن اختلفوا في تقريرها؛ فعلى كل تقدير لا يتحقق مقتضى الجناية إلا عند الحنث، ذلك مكمل مقتضى اليمين.

والزهوق ـ أيضًا ـ مكمل لمقتضى جناية الزنى، الموجبة للرجم، وهكذا سائر الشروط الشرعية مع مشروطاتها[1].

وفي معرض رده ـ الشاطبي ـ عن إشكال أن العقل شرط التكليف، والإيمان شرط في صحة العبادات، والتقربات، مع أن العقل إذا لم يكن، فالتكليف محال عقلًا، أو سمعًا، وعبادة الكافر لا حقيقة لها، يصح أن يكملها الإيمان، وكثير من هذا ـ قال:

---

(١) الموافقات، ٢٨٧/١.

«يرتفع هذا الإشكال بأمرين:

١ـ أن هذا من الشروط العقلية، لا الشرعية، وكلامنا في الشروط الشرعية.

٢ـ أن العقل في الحقيقة شرط مكمل لمحل التكليف؛ وهو الإنسان، لا في نفس التكليف، ومعلوم أنه بالنسبة إلى الإنسان مكمل، وأما الإيمان، فلا نسلم أنه شرط؛ لأن العبادات مبنية عليه؛ ألا ترى أن معنى العبادات التوجه إلى المعبود بالخضوع، والتعظيم بالقلب والجوارح؟ وهذا فرع الإيمان؛ فكيف يكون أصل الشيء وقاعدته التي ينبني عليها شرطًا فيه؟ هذا غير معقول، ومن أطلق هنا لفظ الشرط، فعلى التوسع في العبارة، وأيضًا، فإن سلم في الإيمان أنه شرط، ففي المكلف لا في التكليف، ويكون شرط صحة عند بعض، وشرط وجوب عند بعض، فيما عدا التكليف بالإيمان، حسبما ذكره الأصوليون في مسألة خطاب الكفار بالفروع»[1].

المشـــــــروط	الشـــرط
النصاب في الزكاة	تكملة لا جزء وهو هنا الحول

وقد ذكر القرافي في الفروق: «أن الشرط هو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود، ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته، بل في غيره»[2].

وهذا المعنى هو ما عبر عنه أبو إسحاق بأن الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف؛ في كون الموصوف يلزم من عدمه عدم الوصف، ولا يلزم من وجود الموصوف وجود الوصف.

قاعدة: كُلُّ شَرْطٍ لَا يُلَائِمُ مَقْصُودَ مَشْرُوطِهِ وَلَا يُكَمِّلُ حِكْمَتَهُ، فَهُوَ بَاطِلٌ ٢٨٣/١

في هذه القاعدة يبرز الإمام الشاطبي أثر الشرائط[3] في مشروطاتها، صحة وبطلانًا، ومفرقًا بين العبادات والعادات، في حالة عدم ظهور منافاة الشرط لمشروطه،

(١) الموافقات، ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) الفروق، للقرافي، ٦٢/١

(٣) الشرائط هنا: أعني بها الشرعية، والجعلية معًا.

ولا ملائمته؛ حيث قال: الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

١ـ أن يكون مكملًا لحكمة الشروط، وعاضدًا لها؛ بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال:

كاشتراط الصيام في الاعتكاف عند من يشترطه، واشتراط الكفء، والإمساك بالمعروف، والتسريح بإحسان في النكاح، واشتراط الرهن، والحميل، والنقد، أو النسيئة في الثمن في البيع ...؛ فهذا القسم لا إشكال في صحته شرعًا؛ لأنه مكمل لحكمة كل سبب يقتضي حكمًا؛ فالاعتكاف لما كان انقطاعًا إلى العبادة على وجه لائق بلزوم المسجد، كان للصيام فيه أثر ظاهر... وهكذا.

٢ـ أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط، ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول:

كما إذا اشترط في الصلاة أن يتكلم فيها إذا أحب، أو اشترط في الاعتكاف أن يخرج عن المسجد إذا أراد؛ بناءً على رأي مالك ...؛ فهذا القسم ـ أيضًا ـ لا إشكال في إبطاله؛ لأنه منافٍ لحكمة السبب، فلا يصح أن يجتمع معه، فإن الكلام في الصلاة منافٍ لما شُرِعَتْ له؛ من الإقبال على الله ـ تَعَالَى ـ، والتوجه إليه، والمناجاة له، وهكذا...

٣ـ أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه، ولا ملاءمة، وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة؟

القاعدة هنا هي التفرقة بين العبادات والمعاملات:

فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة، دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات، فكذلك ما يتعلق بها من الشروط.

وما كان من العاديات يُكْتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبد، والأصل الإذن حتى يدل الدليل على خلافه[1].

(١) الموافقات، ١/٣٧٣ ـ ٣٧٥.

ولقد قسموا ـ العلماء ـ الشروط التي تتصل بالأحكام الوضعية إلى: شروط شرعية؛ وهي الشروط التي اشترطها الشارع لتحقق السبب أو لتحقق المتسبب.

والقسم الثاني: شروط جعلية؛ وهي الشروط التي أباح الشارع فيها للعاقدين أن يشترطوها في العقود؛ لتترتب أحكامها عليها؛ وهي شروط تثبت لتحقق الأحكام التي نيطت بالعقود، فهي شروط في أحكام وضعية؛ كاشتراط تقديم معجل المهر في الزواج.

وهذه الشروط الجعلية التي تكون بعمل العاقدين بإباحة من الشارع تنقسم إلى قسمين: شروط تتصل بوجود العقود؛ فهي شروط مكملة للسبب؛ كتعليق العقد على شرط؛ كأن يكفل شخصًا آخر إذا عجز عن الأداء؛ فإن شرط المعجز عن الأداء شرط لتحقيق الكفالة؛ فهو شرط مكمل للسبب؛ وهو عقد الكفالة.

والقسم الثاني: شروط تكمل المسبب؛ وهي التي تقترن بالعقد، فتزيد في التزامته، أو تقوي هذه الالتزامات؛ كالبيع بشرط أن يقدم المشتري كفيلًا، أو يقدم البائع كفيلًا بضمان رد الثمن، إذا استحسن المبيع؛ أي تبين أن المبيع لم يكن ملكًا للبائع، فإن هذين الشرطين ثابتان في المسبب؛ وهو أثر العقد[1].

والفقهاء على خلاف في مدى هذه الإباحة، بين مضيق، وموسع:

* فمذهب أكثر الفقهاء: الحنفية، والشافعية، والمالكية، أن كل شرط يخالف الشرع الشريف، أو يزيد على مقتضى العقد الذي اشترط فيه، من غير ورود أثر به ـ شرط لا يقره الشرع، ولا يرعاه[2]؛ كأن تشترط المرأة في الزواج ألا يتزوج عليها...

فقد قال هؤلاء الإئمة إن هذا الشرط لا يقتضيه عقد الزواج، بل هو زائد على ما يوجبه ذلك العقد من التزام؛ فلا يُقَر، ولا يُلْتَفَتُ إليه.

* وأصول كثيرين من الحنابلة أن كل شرط لم يقم دليل من الشرع على النهي عنه، وعلى عدم اعتباره، فهو ملزِمٌ، يجب الوفاء به، من غير تقييد بمقتضى العقد[3]؛ وذلك

---

(١) أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٦١، ٦٢.

(٢) انظر: المبسوط، للسرخسي، ١٣/ من ص: ١٥: ١٨؛ وكتاب: بدائع الصنائع، للكساني الحنفي، ٥/ من ص: ١٦٩: ١٧٣.

(٣) انظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ٧٨/٢، وما بعدها.

لأن الناس عند شروطهم، وعليهم رعاية عهودهم...

* وقال الظاهرية: إنه لا يُعْتَبَرُ من الشروط إلا ما ورد النص بإثباته، وقام الدليل على وجوب الوفاء به[١].

وما قرره الإمام الشاطبي في هذه القاعدة هو الرأي الوسط بين المضيقين والموسعين، في إباحة الشروط الجعلية، وهو ما أكده أبو زهرة بقوله: «وإنا ـ مع ميلنا إلى طريقة الحنابلة في الشروط التي تشترط في العقود المالية، وفتح بابها، وإطلاق الحرية للمتعاقدين في اشتراط ما يريانه من شروط فيها، ما دامت لا تدخل في عموم منهي عنه، أو تخالف قاعدة مقررة في الشريعة ـ نرى أن الرأي الوسط في الشريعة أن تقسم الشروط في كل العقود كما قسمها الشاطبي في موافقاته، الشروط مع مشروطاتها ثلاثة أقسام»[٢]؛ أي القاعدة التي نحن بصدد بسطها.

قاعدة: الشَّرْطُ ـ فِي خِطَابِ التَّكْلِيفِ ـ مَقْصُودٌ، وَفِي خِطَابِ الْوَضْعِ غَيْرُ مَقْصُودٍ ١/٢٧٣

في هذه القاعدة ينظر الإمام الشاطبي إلى الشرائط من حيث تعلقها بالأحكام، وانطلاقًا من أن الأحكام الشرعية منها ما هو تكليفي، ومنها ما هو وضعي؛ فمن الطبيعي واللازم أن تكون الشرائط المتعلقة بها: منها ما يرجع إلى خطاب التكليف، ومنها ما هو راجع إلى خطاب الوضع.

فأما ما كان راجعًا إلى خطاب التكليف، فهو مقصود شرعًا.

وأما يرجع إلى خطاب الوضع، فليس مقصودًا شرعًا.

فما كان راجعًا إلى خطاب التكليف: فمنه ما هو مأمور بتحصيله، أو منهي عن تحصيله، أو شرط مخير فيه[٣].

---

(١) انظر المحلى لابن حزم :٨/٤١٢ـ ٤١٣

(٢) الملكية ونظرية العقد، ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٣) انظر: الموافقات، ١/٢٧٣.

أ ـ المأمور بتحصيله؛ كالطهارة للصلاة، وغير ذلك، فهو مقصود الفعل واضح.

ب ـ المنهي عن تحصيله؛ كنكاح المحلل، الذي هو شرط لمراجعة الزوج الأول، وما أشبه ذلك، وهذا مقصود الترك واضح.

ج ـ الشرط المخير فيه؛ كالنكاح الذي يكون محصنًا، فهو مباح، وشرط في ترتيب حكم الرجم على الزنا، فقصد الشارع فيه جعله لخيرة المكلف؛ من حيث فعل الشرط؛ فيحصل المشروط، أو تركه؛ فلا يحصل.

ما يرجع إلى خطاب الوضع[١]: ومثاله الحول في الزكاة، وشبه ذلك.

فهذا الشرط ليس للشارع قصد في تحصيله، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حولًا حتى تجب الزكاة فيه ليس بمطلوب الفعل، وإلا لحصل التكليف بالمشاق، وهو غير موجود، فضلًا عن كونه من خطاب التكليف، لا من خطاب الوضع؛ ولا بمطلوب الترك: أن يقال: يجب عليه إنفاقه خوفًا من أن تجب عليه الزكاة، وإلا لكان بفعله مفرقًا بين مجتمع؛ خشية الصدقة، وهذا منهي عنه، وهذا من خطاب التكليف لا من خطاب الوضع؛ قال القرافي: «اعلم أن أسباب التكليف، وشروطه، وانتفاء موانعه، لا يجب تحصيلها إجماعًا»[٢].

* * * * *

(١) نفس المصدر.

(٢) الفروق، للقرافي، ١٤٣/٢.

المَطْلَبُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي المَوَانِعِ

- فِعْلُ المَانِعِ أَوْ تَرْكُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ خِطَابِ التَّكْلِيفِ - مَأْمُورًا بِهِ أَوْ مَنْهِيًّا عَنْهُ، أَوْ مُخَيَّرًا فِيهِ - تَنْبَنِي الأَحْكَامُ عَلَى مُقْتَضَى حُصُولِهِ

- فِعْلُ المَانِعِ بِقَصْدِ إِسْقَاطِ السَّبَبِ غَيْرُ صَحِيحٍ.

مفاد هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي أن المكلف إذا فعل المانع، أو تركه من حيث هو مأمور به، أو منهي عنه، أو مأذون فيه؛ كالاستدانة المانعة من انتهاض سبب الوجود بالتأثير لوجوب إخراج الزكاة، وإن وجد النصاب، فهو متوقف على فقد المانع؛ أي أن الحكم بنيناه على مقتضى حصول المانع.

إما إذا فعله من جهة كونه مانعًا؛ قصدًا لإسقاط حكم السبب المقتضي أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهو عمل غير صحيح.

ومثاله: تفرقة الغنم عند حلول الزكاة، قصد إسقاط هذا الواجب، والدليل على ذلك من النقل أمور[1]:

من ذلك قوله - جل، وعلا -: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟﴾ [القلم: ١٧] ... الآية؛ فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على قصد التحيل لإسقاط حق المساكين، بتحريمهم المانع من إتيانهم؛ وهو وقت الصبح الذي لا يبكر في مثله المساكين عادة، والعقاب إنما يكون لفعل محرم.

وقال - تعالى -: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، فاستثنى الإضرار؛ كأن يقر بدين لوارث، أو يوصي بأكثر من الثلث، قاصدًا حرمان الوارث، أو نقصه بعض حقه؛ بإبداء هذا المانع من حقه كاملًا؛ فإنه يكون مضارًّا، والإضرار ممنوع باتفاق.

---

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٨٩.

وقوله ﷺ: «لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ، وَيُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»[1]، فكأن المستحل هنا رأى أن المانع هو الاسم، فنقل المحرم إلى اسم آخر؛ حتى يرتفع ذلك المانع؛ فيحل له.

ومما ينبني على هذه القاعدة:

* حرمان القاتل عمدًا من الميراث.
* توريث المبثوثة في المرض المخوف.
* وجبر الثيب بالزنى، إذا قصدت به رفع الإجبار.
* وابتياع الزوجة زوجها قاصدة حل النكاح، وقاصدة الإحناث على قول أشهب.
* الوصية للوارث، وبأكثر من الثلث.
* وقاصد الإفاتة في البيع الفاسد بالبيع الصحيح، على طريق عياض، إلا اللخمي.
* وقاصد الفساد في البيع الصحيح؛ كمن اشترى قصيلًا، فاستغلاه، فأبى البائع من الإقالة، فتركه حتى تحبب، على رأي ابن يونس[2].

وفي معنى هذه القاعدة توجد قاعدة أخرى؛ وهي:

«من استعجل الشيء قبل أوانه، عُوقِبَ بحرمانه»، والذي يتفرع عليها عدة مسائل؛ منها:

١- «ما لو جاءت الفرقة من قبل الزوجة بسبب ردتها، فليس لها أن تتزوج بعد توبتها بغير زوجها، وتجبر على تجديد العقد على زوجها بمهر يسير؛ وذلك لرد عملها عليها؛ فإن السبب الموضوع لحل عقدة النكاح بالوجه العام منوط بالزوج الذي هو قوَّام عليها، والذي هو أحرى أن يكون مظنة استعمال الرؤية، والحكمة، وتوخي الصواب فيه، فلما استحصلت على حل هذه العقدة بهذا السبب الخاص المحظور، وهو المروق من الدين، عُوقِبَتْ برد عملها هذا عليها؛ بحرمانها ثمرته الخبيثة مما ذكرنا، حتى أن

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب «الأشربة»، والبخاري في كتاب «الأشربة»، وابن ماجة في كتاب «الأشربة»، و«الفتن»، وأحمد بن حنبل في المسند، وكلهم بدون واو: «يسمونها».

(٢) إيضاح المسالك في قواعد الإمام مالك، الونشريسي، ص٣١٥، وما بعدها.

الدبوسي، والصفار، ومشايخ بلخ، وبعض مشايخ سمرقند ـ قالوا بعدم وقوع الفرقة أصلًا بردتها؛ زجرًا لها، قال في النهر: «وهو أولى، ثم لو ماتت في الردة، فعلى القول الأول بوقوع الفرقة يرثها الزوج، إذا كانت ردتها في المرض، وماتت، وهي في العدة؛ لكونها فارقة؛ فإن الفرار يتحقق من الزوجة، كما يتحقق من الزوج»(١).

القسم الثالث: ما يرفع أصل الطلب:

كالرق والأنوثة بالنسبة الى الجمعة والعيدين والجهاد، فإن هؤلاء لحق بهم مانع من انحتام هذه العبادات، الجارية في الدين مجرى التحسين والتزيين، لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم التبع، فإن تمكنوا منها جرت بالنسبة اليهم مجراها مع المقصودين بها، وهو الاحرار الذكور، وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما عدم القدرة عليها فالحكم مثل الذي قبل هذا.

القسم الرابع: لا يرفعه ولكن يرفع النحتامه:

كأسباب الرخص، هي موانع من الإنحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترى العزيمة ميلا إلى جهة الرخصة، «كقصر المسافر، وفطره، وتركه للجمعة، وما أشبه ذلك»(٢).

وينقسم المانع إلى قسمين:(٣)

١ـ **مانع الحكم:** وهو المراد عند الإطلاق، وهو الأمر الذي يترتب وجوده عدم ترتيب الحكم على سببه كالأبوة في باب القصاص.

٢ـ **مانع السبب:** وهو الأمر الذي يلزم من وجوده عدم تحقق السبب كالدين فإنه مانع من وجوب الزكاة، فالدين هنا منع من تحقق السبب الذي هو ملك النصاب.

قاعدة: المَوَانِعُ لَيسَتْ مَقْصُودَةً لِلشَّارِعِ ٢٨٨/١

يرى الإمام الشاطبي أن الموانع التي تتعلق، أو الداخلة تحت خطاب الوضع، ليس

---

(١) شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقاء، ص٤٠٣، وما بعدها.

(٢) انظر الوافقات، ٢٨٥/١: ٢٨٧.

(٣) انظر شرح المحلي على جمع الجوامع، ٩٨/١: ٩٩.

للشارع في تحصيلها أو عدمه قصد؛ فالمداين ليس بمخاطب برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة، كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه؛ لأنه من خطاب الوضع، لا من خطاب التكليف.

وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفع مقتضى السبب، والدليل على ذلك[1]:

أن وضع السبب مكمل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتب المسبب عليه، وإلا فلو لم يكن كذلك لم يكن موضوعًا على أنه سبب، وقد فُرِضَ كذلك، هذا خلف، وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب، ففرض المانع مقصود له ـ أيضًا ـ إيقاعه، قصد إلى رفع ترتب المسبب، وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب، هذا خلف، فإن القصدين متضادان، ولا هو أيضا قاصد إلى رفعه؛ لأنه لو كان قاصدًا إلى ذلك، لم يثبت في الشرع مانعًا؛ وبيان ذلك أنه لو كان قاصدًا إلى رفعه من حيث هو مانع، لم يثبت حصوله معتبرًا شرعًا، وإذا لم يُعْتَبَرْ لم يكن مانعًا من جريان حكم السبب، وقد فُرِضَ كذلك، وهو عين التناقض.

ويقول الإمام القرافي في الفروق:

«اعلم أن أسباب التكليف، وشروطه، وانتفاء موانعه ـ لا يجب تحصيلها إجماعًا»[2].

قاعدة: مِنَ الْمَوَانِعِ مَا لَا يَتَأَتَّى فِيهِ اجْتِمَاعُهُ مَعَ الطَّلَبِ، وَمِنْهُ مَا يَتَأَتَّى فِيهِ ذَلِكَ ١/٢٨٥

في هذه القاعدة يقسم أبو إسحاق الموانع إلى أربعة أقسام[3]، وذلك على أساس اجتماعها مع الطلب، أو عدم اجتماعها، وكذا رفع الطلب، أو عدم رفعه.

القسم الأول: ما لا يتأتى فيه اجتماعه مع الطلب:

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٨٨.

(٢) الفروق، للقرافي، ٢/١٤٣.

(٣) انظر: الموافقات، /٢٨٥.

نحو زوال العقل بنوم، أو جنون، أو غيرهما، وهو مانع من أصل الطلب جملة؛ لأن من شرط تعلق الخطاب إمكان فهمه؛ لأنه إلزام يقتضي التزامًا، وفاقد العقل لا يمكن إلزامه، كما لا يمكن ذلك في البهائم، والجمادات.

فإذا تعلق طلب يقتضي استجلاب مصلحة، أو درء مفسدة؛ كضمان المتلف، وغيره من الأحكام، الذي لا يتعلق بالبهيمة، والصبي، وإنما تعلق بربها، وبولي الصبي[1]؛ فذلك راجع إلى الغير؛ كرياضة البهائم، وتأديبها.

القِسْمُ الثَّانِي: مَا يَتَأَتَّى فِيهِ اجْتِمَاعُهُ مَعَ الطَّلَبِ:

كالحيض، والنفاس، وهو رافع لأصل الطلب، وإن أمكن حصوله معه، لكن إنما يرفع مثل هذا الطلب إلى ما لا يطلب به البتة؛ كالصلاة، ودخول المسجد، ومس المصحف، وما أشبه ذلك.

وأما ما يُطْلَبُ به بعد رفع المانع، فالخلاف فيه مشهور.

والدليل على أنه غير مطلوب حال وجود المانع:

* أنه لو كان كذلك لاجتمع الضدان؛ لأن الحائض ممنوعة من الصلاة، والنفساء كذلك؛ فلو كانت مأمورة بها - أيضًا -، لكانت مأمورة حالة كونها منهية بالنسبة إلى شيء واحد، وهو محال.

* وأيضًا إذا كانت مأمورة أن تفعل، وقد نهيت أن تفعل، لزمها شرعًا أن تفعل، وأن لا تفعل معًا، وهو محال.

* وأيضًا، فلا فائدة في الأمر بشيء لا يصح لها فعله حالة وجود المانع، ولا بعد ارتفاعه؛ لأنها غير مأمورة بالقضاء باتفاق.

القِسْمُ الثَّالِثُ: مَا يَرْفَعُ أَصْلَ الطَّلَبِ:

كالرق، والأنوثة، بالنسبة إلى الجمعة، والعيدين، والجهاد؛ فإن هؤلاء قد لصق بهم مانع من انحتام هذه العبادات، الجارية في الدين مجرى التحسين، والتزيين؛ لأنهم من هذه الجهة غير مقصودين بالخطاب فيها إلا بحكم التبع، فإن تمكنوا منها، جرت

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٨٥، تعليق الشيخ دراز.

بالنسبة إليهم مجراها مع المقصودين بها، وهم الأحرار الذكور، وهذا معنى التخيير بالنسبة إليهم مع القدرة عليها، وأما عدم القدرة عليها، فالحكم مثل الذي قبل هذا.

الْقِسْمُ الرَّابِعُ: لَا يَرْفَعُهُ، وَلَكِنْ يَرْفَعُ انْحِتَامَهُ:

كأسباب الرخص، هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلًا إلى جهة الرخصة؛ كقصر المسافر، وفطره، وتركه للجمعة، وما أشبه ذلك[١].

وينقسم المانع إلى قسمين[٢]:

١ـ مانع الحكم: وهو المراد عند الإطلاق، وهو الأمر الذي يترتب وجوده عدم ترتيب الحكم على سببه؛ كالأبوة في باب القصاص.

٢ـ مانع السبب: وهو الأمر الذي يلزم من وجوده عدم تحقق السبب؛ كالدين؛ فإنه مانع من وجوب الزكاة؛ فالدين هنا مَنَعَ من تحقق السبب، الذي هو ملك النصاب.

* * * * *

---

(١) انظر: الموافقات، ١/٢٨٥ ـ ٢٨٧.

(٢) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/٩٨، ٩٩.

المَطْلَبُ الرَّابِعُ
قَوَاعِدُ فِي الْعَزِيمَةِ، وَالرُّخْصَةِ

قاعدة: الْعَزَائِمُ مُطَّرِدَةٌ مَعَ الْعَادَاتِ الْجَارِيَةِ، وَالرُّخَصُ جَارِيَةٌ عِنْدَ انْخِرَاقِ تِلْكَ الْعَوَائِدِ ٣٥٢/١

لقد عرف الشيخ أحمد الزرقاء العادة بقوله:

«هي الاستمرار على شيء مقبول للطبع السليم، والمعاودة إليه مرة بعد أخرى»[1].

والمراد بالجارية: المتواصلة المسترسلة على حال المعتاد في الأمور؛ من صحة، وإقامة، وتوفر الشروط اللازمة.

ومعنى العزائم مطردة مع العادات الجارية: أي أن أحكام العزيمة تسير جنبًا لجنب مع استمرار المعتاد من أمور المكلف، وأحواله من الصحة، وإقامة، وعدم اضطرار.

أما إذا انخرقت هذه العادات، بالنسبة للمكلف، فإن أحكام العزيمة تحل محلها الرخص، هذه الرخص التي تعمل حين تنخرق العادات.

فالعزائم تعمل عند تحقق العادات الجارية.

والرخص تنهض حين تنخرق العوائد الجارية.

وقد دلل على هذا أبو إسحاق[2] بأمرين:

١ـ أن الأمر بالصلاة على تمامها، وشروطها في أوقاتها، وبالطهارة المائية، وجد على ما جرت به العادة، من الصحة، والإقامة في الحضر، ووجود الماء، وما أشبه ذلك، ونفس الشيء بالنسبة للعبادات، والعادات؛ كالأمر بالوضوء بالماء، وستر العورة مطلقًا، أو للصلاة، والتوجه للقبلة، والقيام للصلاة، والنهي عن أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، إنما أُمِرَ بذلك كله، ونُهِيَ عنه عند وجود ما يتأتى به امتثال الأمر، واجتناب

(١) شرح القواعد الفقهية، ص١٦٥.

(٢) انظر: الموافقات، ٣٥٣/١.

النهي، ووجود ذلك هو المعتاد على العموم التام، أو الأكثر.

٢ـ وانخراق العادات؛ كالمرض، والسفر، وعدم الماء، ترخص ترك ما أمر بفعله، أو فعل ما أمر بتركه، على أساس: قواعد الرخصة.

وقاعدة: «أن التكاليف مبنية على استقرار عوائد المكلفين»[1].

وقد قسم الإمام الشاطبي انخراق العوائد إلى ضربين[2]:

عام، وخاص.

العام: مثل ما سبق؛ من سفر، ومرض...

خاص: كانخراق العوائد للأولياء، إذا عملوا بمقتضاها، فالأكثر فيها أنها على حكم الرخصة.

قاعدة: الرُّخَصُ فِيمَا لَا يُصْبَرُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَشَاقِّ مَطْلُوبَةٌ، وَفِي الْمَقْدُورِ عَلَيْهِ عَزِيمَةٌ، أَوْ مُبَاحٌ١/٣٢٠ـ٣٢١

لقد قسم أبو إسحاق الترخص المشروع إلى قسمين؛ وذلك على أساس الصبر، أو عدمه:

١ـ الترخص الذي يكون في مقابل مشقة لا صبر عليها؛ كالمرض الذي يُعجِزُ عن استيفاء الصلاة، أو الصوم، على الوجه المطلوب، فهو ومثله يوجب التخفيف؛ لأن عدم التخفيف قد يفضي إلى إتلاف النفوس، والأعضاء، وفي ذلك تفويت للعبادة، والتي هي من حق اللّٰه، وعليه كان هذا الترخص راجعًا إلى حق اللّٰه.

وحكم هذا النوع من الرخص أنها تجري مجرى العزائم؛ لذا قال العلماء بوجوب أكل الميتة خوف الهلاك، ومن لم يفعل ذلك دخل النار؛ لأنها مشقة عظيمة في المرتبة العليا.

٢ـ الترخيص في مقابل مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها:

---

(١) الموافقات، ٢/٢٧٩.

(٢) انظر: الموافقات، ١/٣٥٣ ـ ٣٥٤.

وهو راجع إلى حظوظ العباد؛ لينالوا من رفق الله، وتيسيره، ورحمته، بحظ؛ كقصر الصلاة في السفر ـ مثلًا ـ، وهذا القسم على ضربين:

أ ـ أن يختص بالطلب من لدن الشارع الحكيم؛ حتى لا يبقى فيه مجال لاعتبار حال المشقة، أو عدمها.

ومثاله: الجمع بعرفة، والمزدلفةح فحكمه ـ أيضًا ـ أنه لاحق بالعزائم، فطلبه على الإطلاق صار من طلب العزائم؛ ولذا عده الناس سنة لا مباحًا، وفي نفس الوقت لم يخرج عن كونه رخصة؛ إذ الطلب الشرعي في الرخصة لا ينافي كونها رخصة؛ كما يقول العلماء في أكل الميتة للمضطر، فإذا هي رخصة من حيث وقع عليها حد الرخصة، وفي حكم العزيمة من حيث كانت مطلوبة طلب العزائم.

ب ـ رخص لم تختص بالطلب من لدن الشارع الحكيم؛ فحكمها أنها تبقى على أصلها من الإباحة؛ أي أن للمكلف هنا الأخذ بأصل العزيمة، وإن تحمل في ذلك مشقة، وله الأخذ بالرخصة.

التَّرَخُّصُ المَشْرُوعُ عِنْدَ الشَّاطِبِيِّ

١ـ الترخص الذي يكون في مقابل مشقة لا صبر عليها:

ـ هذه من حقوق الله.

ـ والترخص فيه مطلوب.

٢ـ الترخص في مقابل مشقة بالمكلف قدرة على الصبر عليها:

ـ من حقوق العباد.

ـ وهي على قسمين:

أ ـ أن يختص بالطلب من لدن الشارع الحكيم، هو لاحق بالعزائم.

ب ـ رخصة لم تختص بالطلب من لدن الشارع، حكمها الإباحة.

بناءً على ما ذكره الشاطبي من الحالات التي تعتري الرخصة ـ في هذه القاعدة ـ؛ فقد قرر الأصوليون ـ أيضًا ـ أنها قد تعتريها حالتان أخريان:

١ـ الحرمة: ٢ـ الكراهة.

وتنقسم الرخصة عند الشافعية، والحنابلة إلى أربعة أقسام[١]:

١ـ واجبة: كأكل الميتة للمضطر.

٢ـ ومندوبة: كالقصر بالنسبة للصلاة.

٣ـ ومباحة: كالسلم الذي هو بيع موصوف في الذمة.

٤ـ وخلاف الأولى: أي فطر مسافر لا يجهده الصوم، فإن جهده فالفطر أولى.

وذكر صاحب «شرح مسلم الثبوت»:

أن ما يُطْلَقُ عليه اسم الرخصة أقسام أربعة[٢]:

١ـ إباحة الفعل المحرم عند الضرورة، والحاجة؛ كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه.

٢ـ ما تراخى حكم سببه، مع بقائه على السببية، إلى زوال العذر الموجب للرخصة؛ كفطر المسافر، والمريض.

٣ـ ما نُسِخَ عنا تخفيفًا من الأحكام الشاقة التي كانت مشروعة في الشرائع السابقة؛ كإيجاب ربع المال في الزكاة.

٤ـ ما يسقط التكليف عن المكلف، ويعفى عنه بالمرة، إذا قام له بذلك عذر شرعي؛ كسقوط الصوم، والحج، عن العاجز عنهما.

فالقاعدة، أو المسألة، تتعلق بكون الرخصة تعتريها الأحكام الخمسة،

وقد قرر الشاطبي هنا من ذلك ما يتعلق بكونها واجبًا، أو مباحًا.

ما لا صبر عليه — المقدور عليه الذي طلبه الشارع. — لم تختص بالطلب من لدن الشارع.

(١) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ٨٢؛ وجمع الجوامع: ١٢١/١.

(٢) انظر: مسلم الثبوت، ١١٦/١، ١١٧، ١١٨.

قاعدة: الرُّخَصُ إِضَافِيَّةٌ لَا أَصْلِيَّةٌ ٣١٤/١

يختلف الإنسان الواحد عن الآخر من حيث القدرات العقلية، والمادية، ومن حيث الظروف، والملابسات التي يتم فيها الالتزام بالتكاليف الشرعية.

فمن هذا التباين، لم تكن للرخص ضابط مأخوذ باليد، ولا قانون أصلي، بل أضيفت لكل مكلف على حدة، فكل مكلف فيها فقيه نفسه، كما يقول الفقهاء؛ وذلك لـ[1]:

١ـ كون المشاق تختلف بالقوة، والضعف، بحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم، وضعفها، وبحسب الأزمان، وبحسب الأعمال، فليس سفر الإنسان راكبًا مسيرة يوم وليلة، في رفقة مأمونة، وأرض مأمونة، وعلى بطء، وفي زمن الشتاء، وقصر الأيام ـ كالسفر على الضد من ذلك، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود، يطرد في جميع الناس.

ولذلك أقام الشارع في جملة منها السبب مقام العلة؛ فاعتبر السفر لأنه أقرب مظانٍّ وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد؛ أي إن كان قصر، أو فطر، ففي السفر، وترك كثيرًا منها موكولًا إلى الاجتهاد؛ كالمرض، وكثير من الناس يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر، وهذا لا مرية فيه؛ فإذًا ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي، ولا ضابط مأخوذ باليد، بل هو إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب في نفسه.

٢ـ أنه قد يكون للعامل المكلف حامل على العمل: حتى تخف عليه ما يثقل على غيره من الناس؛. مما يقضي بأن يكون الحكم المبني عليها مختلفًا بالنسب، والإضافات.

٣ـ ورود ما يدل على هذا في الشرع: كالذي شغل الليل، والنهار بالعبادات، وهضم حقوق الحياة من أجلها؛ فإن الشارع رفض الغلو في العبادات الشعائرية[2]،

---

(١) الموافقات، ٣١٤/١، ٣١٥، ٣١٦.

(٢) انظر: مثلًا: «الرهط الذي أتوا إلى بيت الرسول ـ عليه السلام ـ؛ وكان أحدهم يصلي الليل، والآخر يصوم الدهر، ولا يفطر، والثالث اعتزل النساء، ولم يتزوج.....» في البخاري.

وقد فعله من بعده ﷺ، علمًا بأن سببي النهي ـ وهما: الحرج، والمشقة ـ مفقودان في حقهم، فإذا كان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد نهى عن الوصال، فإن وصال الصيام لا يصدهم عن حوائجهم، ولا يخل بحقوق أزواجهم، ولا زوارهم، ولا أجسادهم؛ فالحرج بالنسبة لهم غير واقع، وإنما الحرج في حق من يلحقه الحرج حتى يصده عن ضروراته، وحاجاته، وهذا معنى كون سبب الرخصة إضافيًا، ويلزم منه أن تكون الرخصة كذلك.

ويرى الإمام الشاطبي أن هذا الدليل الثالث: هو استدلال بجنس المشقة على نوع من أنواعها، وهو غير منتهض، إلا أن يجعل منضمًا إلى ما قبله؛ فالاستدلال بالمجموع صحيح حسبما هو مذكور في فصل العموم في كتاب الأدلة[1].

ثم يورد سؤالًا؛ كاعتراض على أصل وجود الرخصة؛ ليجيب عنه؛ حتى تسلم له القاعدة[2].

أما السؤال، فهو: أن الحرج المعتبر في مشروعية الرخصة:

١ـ إما أن يؤثر في المكلف إلى درجة لا يقدر بسببه على التفرغ لعادة، ولا لعبادة، أو لا يمكن له ذلك على حسب ما أُمِرَ به.

٢ـ أو يكون غير مؤثر، بل يكون مغلوب صبره، ومهزوم عزمه.

فإن كان الأول: فهو حل الرخصة، إلا أن يطلب فيه الأخذ بالرخصة وجوبًا فيما يعجز فيه عن أصل العادة، والعبادة، أو ندبًا إذا كان لا يعجز، ولكنه يكون ناقصًا على حسب ما أُمِرَ به، وإذا كان مأمورًا بها، فلا تكون رخصة.

وإن كان الثاني ـ غير المؤثر ـ فلا حرج في العمل، ولا مشقة، إلا ما في الأعمال المعتادة، وذلك ينفي كونه حرجًا ينتهض علة للرخصة، وإذا انتفى محل الرخصة في القسمين، ولا ثالث لها، ارتفعت الرخصة من أصلها، والاتفاق على وجودها معلوم، هذا خلف، فما انبنى عليه مثله.

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٣١٦/١.

(٢) انظر: الموافقات، ٣١٦/١، وما بعدها.

وأما جوابه، فكان ذلك من وجهين:

١ـ أن الرخص كلها مأمور بها وجوبًا، أو ندبًا؛ إذ ما من رخصة تفرض إلا وهذا البحث جار فيها، فإذا كان مشترك الإلزام لم ينهض دليلًا، ولم يعتبر في الإلزامات.

٢ـ أنه إن سلم فلا يلزم السؤال؛ لأمرين:

أ ـ أن انحصار الرخص في القسمين لا دليل عليه، لإمكان قسم ثالث بينهما؛ وهو أن لا يكون الحرج مؤثرًا في العمل، ولا يكون المكلف رخي البال عنده، وكل أحد يجد من نفسه في المرض، أو السفر، حرجًا في الصوم، مع أنه لا يقطعه عن سفره، ولا يخل به في المرض، ولا يؤد به إلى الإخلال بالعمل، وكذلك سائر ما يعرض من الرخص، جار فيه هذا القسم، والثالث هو محل الإباحة، إذًا لا جاذب يجذبه لأحد الطرفين.

ب ـ أن طلب الشرع للتخفيف حيث طلبه ليس من جهة كونه رخصة، بل من جهة كون العزيمة لا يُقْدَرُ عليها، أو كونها تؤدي إلى الإخلال بأمر من أمور الدين، أو الدنيا؛ فالطلب من حيث النهي عن الإخلال، لا من حيث العمل بنفس الرخصة.

المشاق ضربان: مشاقٌّ لا تنفك عنها العبادة؛ كالوضوء، ومشاق تنفك عنها العبادات غالبًا[1].

فالأولى: كالوضوء، والغسل في البرد، والصوم في النهار الطويل، وكمشقة الاجتهاد في طلب العلم، والرحلة، وغيره، فهذه المشاق كلها، ومثلها، لا أثر لها في إسقاط العبادات، والطاعات، ولا في تخفيفها؛ لأنه قرر معها، كما أن الترخيص فيها يفوت مصالح العبادات، والطاعات، في جميع الأوقات، أو في غالبها، ويُفَوِّتُ ما رُتِّبَ عليها من المثوبات.

والثانية: هي المشاق التي تنفك عنها العبادات غالبًا؛ وهي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: في المرتبة العليا؛ حيث إن مشقته عظيمة فادحة؛ كمشقة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافع الأطراف؛ مما يوجب التخفيف؛ لأن حفظ هذه الأمور،

(١) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام، ٢/٩، ١٠؛ والفروق، للقرافي، ١/١١٨، ١١٩.

ومثيلاتها، سبب مصالح الدارين، ومصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة شاقة، فضلًا عن فوات مثل هذه العبادة.

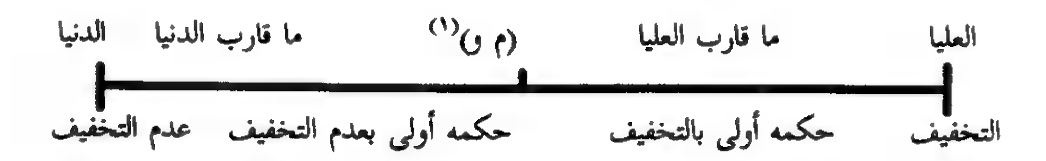
النوع الثاني: مشقة خفيفة، وهي في المرتبة الدنيا؛ كأدنى وجع في أصبع، أو أدنى صداع؛ فتحصيل مصالح العبادة أولى من درء هذه المشقة؛ لشرف العبادة، وخفة المشقة.

النوع الثالث: وهي مشقة بين هاتين المشقتين، كونها تختلف في الخفة، والشدة.

أ ـ فما قرب من المشقة العليا أوجب التخفيف.

ب ـ وما دنا من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف، «إلا عند أهل الظاهر»؛ كالحمى الخفيفة.

ج ـ وما وقع بين هاتين الرتبتين اخْتُلِفَ فيه؛ فمنهم من يلحقه بالمرتبة الدنيا، ومنهم من يلحقه بالعليا، فما قارب العليا كان أولى بالتخفيف، وما دنا من الدنيا كان أولى بعدم التخفيف.



ويبقى مجال مشاق التوسط بين المرتبتين، من خصائصه أنه لم يدن من المرتبة الدنيا، ولا العليا، فهو يُخْتَلَفُ فيه، ومثاله ابتلاع الدقيق في الصوم، وغبار الطريق.

ويترتب على هذه القاعدة قاعدة أخرى؛ هي:

«أن العبادات التي اهتم بها الشرع اشترط في إسقاطها أشد المشاق، وما لم يهتم به خففه بالمشاق الخفيفة»[2].

---

(١) م، و: مرتبة وسطى بين المرتبتين الدنيا والعليا.

(٢) الفروق، للقرافي ١/١١٩.

وفي إطار الحديث عن ضابط المشاق المتوسطة التي لا ضابط لها، يقول العز بن عبدالسلام:

«كيف تعرف المشاق المتوسطة المبيحة التي لا ضابط لها، مع أن الشرع قد ربط التخفيفات بالشديد، والأشد، والشاق، والأشق، مع أن معرفة الشديد، والشاق متعذرة لعدم الضابط؟ قلنا: لا وجه لضبط هذا وأمثاله إلا بالتقريب؛ فإن ما لا يحد ضابطه لا يجوز تعطيله، ويجب تقريبه؛ فالأولى في ضابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبادة، بأدنى المشاق المعتبرة في تلك العبادة، فإن كانت مثلها، أو أزيد، ثبتت الرخصة بها، وإن لم يُعْلَم التماثل إلا بها (الزيادة)؛ إذ ليس في قدرة البشر الوقوف على تساوي المشاق، فإذا زادت إحدى المشقتين على الأخرى علمنا أنهما قد استويا، فما اشتملت عليه المشقة الدنيا منهما، وكان ثبوت التخفيف، والترخيص بسبب الزيادة، أو لا؛ مثال ذلك أن التأذي بالقمل مبيح للحلق في حق الناسك، فينبغي أن يُعْتَبَرَ تأذيه بالأمراض بمثل مشقة القمل، كذلك سائر المشاق المبيحة للُبس، والطيب، والدهن، وغير ذلك من المحظورات، وكذلك ينبغي أن تقرب المشاق المبيحة للتيمم بأدنى مشقة أبيح بمثلها التيمم، وفي هذا إشكال؛ فإن مشقة الزيادة اليسيرة على ثمن المثل، ومشقة الانقطاع من سفر النزهة ـ خفيفة، لا ينبغي أن يُعْتَبَرَ بها الأمراض، وأما المبيح للفطر فينبغي أن تقرب مشقته بمشقة الصيام في الحضر، فإذا شق الصوم مشقة تربى على مشقة الصوم في الحضر، فليجز الإفطار بذلك، ولهذا نظائر كثيرة؛ منها مقادير الأغرار في المعاملات، ومنها توقان الجائع إلى الطعام، وقد حضرت الصلاة، ومنها التأذي بالرياح الباردة في الليلة المظلمة، وكذلك التأذي بالمشي في الوحل، ومنها غضب الحكام المانع من الإقدام على الحكام، «وقد ضبط غضب الحاكم بما يمنع من استيفاء النظر، وكل هذه تقريبات يرجع في أمثالها إلى ظنون المكلفين»[1].

وبناءً على هذا ـ النص ـ، فإن مرتبة المشاق المتوسطة بين الدنيا، والعليا، غير المقتربة لإحداهما ـ هي التي يُوكَلُ فيها إلى ظنون المكلف، وهي المعبر عنها عند الإمام الشاطبي بما لم يحد لها حد شرعي.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام: ٢/١٥، ١٦.

قاعـدة: طَلَبُ التَّخْفِيفِ بِوَجْهِ غَيْرِ شَرْعِيٍّ بَاطِلٌ ٢٤٦/١

إن طالب التخفيف من وجهه المشروع؛ بحيث كان قصده موافقًا لقصد الشارع، فلا شك أنه بعمله هذا قد امتثل أمر الشارع، وأخذ بالحزم.

أما من طلب التخفيف من غير وجهه المشروع؛ كأن استعمل الحيل غير المشروعة، أو ما شاكلها، فإنه بهذا العمل يكون قد وقع في محظورين[(١)]:

١ـ مخالفته لقصد الشارع، كانت تلك المخالفة في واجب، أو مندوب، أو مباح.

٢ـ وسد أبواب التيسير عليه، وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق.

ومثاله: ما خرّج مالك في البلاغات: أن رجلًا أتى إلى عبدالله بن مسعود، فقال: «إني طلقت امرأتي ثماني تطليقات»، فقال ابن مسعود: «فماذا قيل لك؟»، قال: «قيل لي: إنها قد بانت مني»، فقال ابن مسعود: «صَدَقُوا؛ من طلّق كما أمره الله فقد بيّن الله له، ومن لَبَّسَ على نفسه لبسًا جعلنا لبسه به، لا تلبسوا على أنفسكم، ونتحمله عنكم، هو كما تقولون».

والدليل على هذا عند الإمام الشاطبي من عدة أوجه[(٢)]:

١ـ لما كان وضع الشريعة لمصالح العباد، وكانت أمورها، وأحكامها موضوعة ابتداءً، وفق الحالات المعتادة المتيسرة للمكلفين، كان كتكملة ما شرع من رخص للحالات الشاقة، هذه الرخص إذا طلبها المكلف من جهة ما وضعته الشريعة، وفق ما رسمته، كان طلبه حاصلًا فيه حالًا، ومالًا، في القطع على الجملة، والعكس غير صحيح، وإلا لكان طلبه من جهة مبتغاه وهواه مشروعًا، والفرض غير مشروع، فثبت أن طالب التخفيف من غير طريق الشرع لا مخرج له.

٢ـ طلب التخفيف من وجهه المشروع يمن، وبركة، وعكسه شؤم، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]، ومن

---

(١) انظر: الموافقات، ٣٤٦/١.

(٢) نفس المصدر: ٣٤٧/١ ـ ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

لا يتقِ اللَّه لا يجعل له مخرجًا، كما يفيد الشرط، وغيره كثير من الوقائع الدالة على هذا المعنى.

٣ـ طالب التخفيف من وجهه المشروع طالب لما هو مضمون النجاح من طرف الشارع، أما طالبه من وجهه غير المشروع فهو قاصد لتعدي طريق المخرج، وهذا مقتضى ما دلت عليه بعض الآيات:

كقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥].

وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ٩﴾ [البقرة: ٩].

وهذه الآيات المذكورة، وغيرها مما لم أذكره، والمذكور فيها الاستهزاء، والمكر، والخداع، تفيد أن التعدي على طريق المصلحة المشروعة يفضي إلى ضد تلك المصلحة.

٤ـ المصالح لا يعرفها حق معرفتها إلا اللَّه، خالقها، وواضعها، وعلى هذا بعث النبيين مبشرين، ومنذرين، أما العبد، فالذي يخفى عليه من أوجه المصالح أكثر مما يعرف؛ فمعرفته ناقصة؛ «فقد يكون ساعيًا في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تُرْبي في الموازنة على المصلحة، فلا يقوم خيرها بشرها، وكم من مدبرٍ أمرًا لا يتم له على كماله أصلًا، ولا يجني منه ثمرة أصلًا»[1].

وعلى هذا فالرجوع إلى المصلحة، والتخفيف على الوجه الذي ارتآه العبد ـ رجوع إلى وجه حصول المصلحة، والتخفيف على النقصان، أما الرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع، فرجوع إلى وجه حصول المصلحة، والتخفيف على الكمال.

ومن الأدلة على تحريم الحيل عند ابن القيم:

«أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ إنما أوجب الواجبات، وحرم المحرمات، لما تتضمنه من مصالح عباده في معاشهم، ومعادهم؛ فالشريعة لقلوبهم بمنزلة الغذاء الذي لا بد لهم منه،

(١) انظر: الموافقات، ١/٣٤٩.

والدواء الذي لا ينفع الداء إلا به، فإذا احتال العبد على تحليل ما حرم اللَّه، وإسقاط ما فرض اللَّه، وتعطيل ما شرع اللَّه، كان ساعيًا في دين اللَّه بالفساد من وجوه:

١ـ إبطاله ما في الأمر المحتال عليه من حكمة الشارع، ونقض حكمته فيه، ومناقضته له.

٢ـ إن الأمر المحتال به ليس له غيره حقيقة، ولا هو مقصوده، بل هو ظاهر المشروع، فالمشروع ليس مقصودًا له، والمقصود له هو المحرم نفسه، وهذا ظاهر كل الظهور فيما يقصد الشارع؛ فإن المرابي ـ مثلًا ـ مقصود الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غير مقصودة له، وكذلك المتحيل على إسقاط الفرائض بتمليك ماله لمن لا يهبه درهمًا واحدًا حقيقة ـ مقصوده إسقاط الفرض، وظاهر الهبة المشروعة غير مقصودة له.

٣ـ نسبته ذلك إلى الشارع الحكيم، وإلى شريعته التي هي غذاء القلوب، ودواؤها، وشفاؤها، ولو أن رجلًا تحيَّل حتى قلب الغذاء، والدواء إلى ضده، فجعل الغذاء دواءً، والدواء غذاءً، إما بتغيير اسمه، أو صورته، مع بقاء حقيقته، لأهلك الناس، فمن عمد إلى الأدوية المسهلة فغير صورتها، أو أسماءها، وجعلها غذاء للناس، أو عمد إلى السموم القاتلة فغير أسماءها، وصورتها، وجعلها أدوية، أو إلى الأغذية الصالحة، فغير أسماءها، وصورها، كان ساعيًا بالفساد في الطبيعة، كما أن هذا ساعٍ بالفساد إلى الشريعة؛ فإن الشريعة للقلوب بمنزلة الغذاء، والدواء للأبدان، وإنما ذلك بحقائقها، لا بأسمائها، وصورها[1].

ـ «وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة»[2].

ـ «والحيل المحرمة مخادعة لله، ومخادعة اللَّه حرام»[3].

ـ وقوله ﷺ: «صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ، مَا لَمْ تَصِيدُوهُ، أَوْ يُصَدْ لَكُمْ»[4].

---

(١) إعلام الموقعين، ٣/١٩٢ ـ ١٩٣.

(٢) نفس المصدر، ٣/١٧١.

(٣) نفس المصدر، ٣/١٧٣.

(٤) أخرجه أبو داود، والنسائي في كتاب «المناسك»، والترمذي ي كتاب «الحج»، وأحمد بن حنبل في المسند.

- والحديث الصحيح؛ وهو قوله ﷺ: «لَا يُجَمَّعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»(١).

- أجمع الصحابة على تحريم الحيل المحرمة، وأبطلوها، وإجماعهم حجة قاطعة(٢).

قاعدة: المَشَقَّةُ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ لِلشَّارِعِ ٢/١٢١

هذه قاعدة من كُبْرَيَاتِ القواعد المقررة لدى المذاهب الإسلامية كافة، وهي المعبر عنها عندهم بـ«المشقة تجلب التيسير»، وهي أصل له فروع كثيرة وفيرة، في شتى أبواب الفقه، ومعناها: أن التكليف إذا أصبح شاقًّا على المكلف؛ لسبب من الأسباب؛ كضعف الإنسان، وضغط الحياة، ومتطلباتها، كان سببًا في التخفيف عنهم؛ لأن شارع هذا الدين رءوف رحيم، لا يريد بعباده عنتًا، ولا رهقًا.

وعليه، مهما حصل العجز في التكليف لسبب ما، انتقل الشارع بالمكلف إلى المقدار الذي يزول معه العجز، وتعود القدرة من جديد.

والأصل في هذه القاعدة كما ذكر الشاطبي(٣):

١- النصوص: كقوله - تعالى -: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وفي الحديث: «قال الله - تعالى -: «قَدْ فَعَلْتُ»(٤).

وقال - تعالى -: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

---

(١) لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع.... إلخ، أخرجه البخاري، ومالك في الموطإ، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والدارمي في كتاب «الزكاة»، والبخاري في كتاب «الحيل»، وأحمد بن حنبل.

(٢) إعلام الموقعين، ٣/١٨٥.

(٣) انظر: الموافقات، ١/١٢١، وما بعدها.

(٤) رواه مسلم.

ومن السنة: «بُعِثْتُ بِالْحَنَفِيَّةِ السَّمْحَةِ»(١)، «وَمَا خُيِّرَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»(٢)، وقال: «مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا»؛ لأن الرخص لا تُنَاطُ بالمعاصي.

٢ـ ما شرعه الإسلام من الرخص عند وجود أسبابها، وهو أمر مقطوع به، ومما عُلِمَ من دين الأمة بالضرورة؛ وذلك كالترخيص في التيمم لمن خاف التضرر باستعمال الماء؛ لجرح، أو لبرد شديد، ونحو ذلك، وكالترخيص في الصلاة قاعدًا لمن تضرر بالصلاة قائمًا، والترخيص للمسافر في القصر، أو الجمع في الصلاة، وتناول المحرمات في الاضطرار، وكالترخيص في الإفطار للحامل، والمرضع، إذا خافتا على أنفسهما، أو ولديهما، وكذلك لمن كان مريضًا، أو على سفر، وجاء في الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ، كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ»(٣)، وكذلك ما جاء من النهي عن التعمق، والتكلف، والتسبب في الانقطاع عن دوام الأعمال، فقد أنكر النبي ﷺ على من شدد على نفسه، وصام في السفر، مع شعوره بشدة المشقة فحاجته إلى الفطر، فقال في مثله: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ»(٤)، فهذه الرخص تكشف أن المشقة ليست من مقصود الشارع، ونفس الشيء لمثيلاتها.

٣ـ الإجماع على عدم وقوع التكليف بالشاق، وجودًا في التكليف، ومعنى انتفائه: أي عدم قصد الشارع إليه.

٤ـ وعلى فرض أنه واقع، مع العلم أنه قد ثبت ـ كما سبق ـ أن التكاليف موضوعة على قصد الرفق، والتيسر، والرحمة، وهذا تناقض، واختلاف، وهي منزهة عن ذلك.

ويندرج تحت هذه القاعدة جميع الرخص التي اعتبرتها الشريعة من أسباب التيسير،

---

(١) أخرجه أحمد بن حنبل بلفظ: «ولكني بعثت بالحنفية السمحة».

(٢) «ما خير رسول الله بين أمرين»، أخرجه البخاري في كتاب «المناقب»، و«الأدب»، و«الحدود»، ومسلم في كتاب «الفضائل»، وأبو داود في كتاب «الأدب»، والترمزي في كتاب «المناقب»، ومالك في الموطإ في كتاب «حسن الخلق»، وأحمد بن حنبل.

(٣) رواه أحمد بن حنبل.

(٤) «ليس من البر الصوم في السفر»، أخرجه البخاري في «الصوم»، ومسلم في «الصيام»، وأبو داود في «الصوم»، والترمذي في «الصوم»، والنسائي في «الصيام»، وابن ماجة في «الصيام»، والدارمي في «الصوم»، وأحمد بن حنبل.

والتخفيف للمكلف، ولكل منها أحكام فصلتها كتب الفقه.

وبهذا يبدو التيسير واضحًا ملموسًا، بل هو روح يسري في جسم الشريعة كلها، وهذه القاعدة الكلية دليل من أقوى الأدلة على واقعية التشريع الإسلامي، ويسره.

قاعدة: المَشَقَّةُ الأُخْرَوِيَّةُ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ ١٥٣/٢

أوضح الإمام الشاطبي مفهوم المشاق الأخروية بقوله: «إن الأعمال إذا كان الدخول فيها يؤدي إلى تعطيل واجب، أو فعل محرم، فهو أشد مشقة - باعتبار الشرع - من المشقة الدنيوية، التي هي غير مخلة بدين»(١)، وحكمها أنها أشد مشقة من المشاق الدنيوية، على اعتبار أن الدين مقدم على اعتبار النفس... وهكذا، وهذه المشاق غير مقصودة للشارع، «من جهة نفس المشقة، ولكن من جهة المصالح العائدة على المكلف»(٢)، وعلى أيٍّ، فهذه المشاق الأخروية غير مقصودة للشارع؛ بناءً على قاعدة: «إن الشارع لم يقصد التكليف بالشاق، والإعنات فيه»(٣).

ولقد علق الشيخ دراز على قول الشاطبي بأن اعتبار الدين مقدم على النفس بقوله: «أي أن أصول الدين تُقَدَّمُ على اعتبار النفس، والأعضاء، فإذا توقف حفظ الدين على المخاطرة بالنفس، أو الأعضاء، قُدِّمَ الدين؛ ولذا وجب الجهاد لحفظ الدين، وإن أدى إلى ضياع كثير من النفوس، أما غير أصول الدين، فأنت تعلم أن الأمر فيها غير ذلك. فكثيرًا ما يسقط الشارع واجبات دينية محافظة على النفس، متى حن نحو المرض، وحينئذ فليس اعتبار الأمور الدينية مقدمًا على النفس، ولا على المال في كل شيء»(٤).

وأما ما اعترض به الشيخ دراز، فيمكن رده بكون إسقاط الشارع واجبات دينية للحفاظ على النفس متى حن نحو المرض، ففي هذا الإسقاط للواجبات الدينية حفاظ على الدين، والنفس معًا، وإلا لضاعت النفس والدين معًا.

(١) الموافقات، ١٥٣/٢.

(٢) الموافقات، ٢٣/٢، ١٢٤.

(٣) انظر: الموافقات، ١٢١/٢، وما بعدها.

(٤) الموافقات، تعليق: الشيخ دراز، ١٥٣/٢، ١٥٤.

قاعـدة: الْمَشَقَّةُ الْخَارِجَةُ عَنْ مُعْتَادِ الْمَشَقَّاتِ فِي الأَعْمَالِ الْعَادِيَّةِ، فَمَقْصُودُ الشَّارِعِ فِيهَا الرَّفْعُ عَلَى الْجُمْلَةِ. وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ خَارِجَةً عَنِ الْمُعْتَادِ، فَالشَّارِعُ، وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ وُقُوعَهَا، فَلَيْسَ بِقَاصِدٍ لِرَفْعِهَا١٥٦/٢.

يوضح ذلك الإمام الشاطبي بأنه:

إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، وإلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد.

وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب، فلا يُعَدُّ في العادة مشقة، وإن سُمِّيَتْ كلفة، فأحوال الناس كلها كلفة في هذه الدار، في أكله، وشربه، وسائر تصرفاته، ولكن جعل له قدرة عليها؛ بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذلك التكاليف[1].

ومفاد هذه القاعدة عند أبي إسحاق أنه إذا كانت المشقة الواقعة بالمكلف في التكليف خارجة عن معتاد المشقات في الأعمال العادية، حتى يحصل بها فساد ديني، أو دنيوي؛ كأن ينقطع عنه العمل، أو عن بعضه، أو يوقع خللًا في صاحبه في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة.

والدليل على ذلك جميع رخص الشرع، وتحقيقاته التي يتمتع بها المكلف عند قيام العذر الشرعي، وهي مبنية على قاعدة كبرى: هي قاعدة: «**المشقة تجلب التيسير**».

أما المشاق التي لا يحصل معها فساد ديني، أو دنيوي، كأن لا ينقطع المكلف عن العمل، أو عن بعضه، أو لا يوقع خللًا في صاحبه في نفسه، أو ماله، أو حال من أحواله، والشارع فيها لم يقصد رفعها، كما لم يقصد وقوعها.

والدليل على ذلك[2]:

١ـ التكليف بها دليل على القصد إلى مشاقها، «وما تضمن التكليف الثابت عن

---

(١) الموافقات، ١٢٣/٢.

(٢) الموافقات، ١٨٦/٢.

العباد من المشقة المعتادة، ليس بمقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف»[(١)].

٢ـ «كل عمل عادي، أو غير عادي يستلزم تعبًا، وتكليفًا على قدره، قل أو جَلَّ، إما في نفس العمل المكلف به، وإما في خروج المكلف عما كان فيه إلى الدخول في عمل التكليف، وإما فيهما معًا، فإذا اقتضى الشرع رفع ذلك العبء، كان ذلك اقتضاء لرفع العمل المكلف به من أصله، وذلك غير صحيح، فكان ما يستلزمه غير صحيح»[(٢)].

ثم قفز بعد هذا تحقيق التعب والمشقة المعتادة حيث يراها تختلف باختلاف الأعمال، وهي مسألة مهمة، ينجم عن عدم فهمها اختلاط أنواع المشقات فتختلط الأحكام المترتبة عليها:

يقول الشاطبي: «فليست المشقة في صلاة ركعتي الفجر، كالمشقة في ركعتي الظهر، ولا المشقة في الصلاة كالمشقة في الصيام، ولا المشقة في الصيام كالمشقة في الحج، ولا المشقة في ذلك كله كالمشقة في الجهاد، إلى غير ذلك من أعمال التكليف، ولكن كل عمل في نفسه له مشقة معتادة فيه، توازي مشقة مثله من الأعمال العادية، فلم تخرج عن المعتاد في الجملة، ثم إن الأعمال المعتادة ليست المشقة فيها تجري على وزان واحد، في كل وقت، وفي كل مكان، وعلى كل حال، فليس إسباغ الوضوء في السَّبَرات[(٣)]، يساوي إسباغه في الزمان الحار، ولا الوضوء مع حضرة الماء من غير تكلف في استقائه، يساويه مع تجشم طلبه، أو نزعه من بئر بعيدة، وكذلك القيام إلى الصلاة من النوم في قصر الليل، أو في شدة البرد، مع فعله على خلاف ذلك»[(٤)].

وقد دلل على ذلك[(٥)] بنصوص؛ منها:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِىَ فِى ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ

---

(١) الموافقات، ٢/١٢٤.

(٢) الموافقات، ٢/١٥٦.

(٣) جمع «سَبْرة»، بفتح فسكون، وهي الغداة الباردة.

(٤) الموافقات، ٢/١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥) انظر: الموافقات، ٢/١٥٧، وما بعدها.

﴿ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠]... إلى آخرها.

وقوله: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ۝ هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا۟ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ١٠-١١]، ثم مدح الله لمن صبر على ذلك، وصدق في وعده؛ حيث قال: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الحزاب: ٢٣]... الآية.

وما جاء في نكاح الإماء عند خشية العنت، ثم قال: ﴿وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [النساء: ٢٥]، وأشباه هذا.

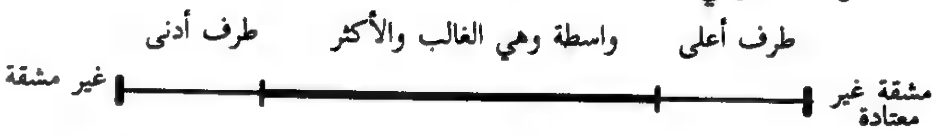
فيما يدل على أن المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة، مما يظن أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة معتاد، ومشقته في مثلها مما يعتاد، وتفسير ذلك:

أن المشقة لها طرفان، وواسطة:

١. طرف أعلى للمشاق المعتادة؛ بحيث لو زاد شيئًا لخرج إلى غير المعتاد.

٢. طرف أدنى للمشاق المعتادة؛ بحيث لو نقص شيئًا لم تكن مشقة تنسب إلى ذلك العمل.

٣. واسطة، وهي الغالب، والأكثر.



ومن أمثلة ما هو محمول على أقصى المشقة المعتادة:

قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ [التوبة: ٤١]، ثم قوله: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [التوبة: ٣٩]، كل هذا يفيد أنه موضع شدة، وأنه لا رخصة أصلًا في التخلف إلا أنه بمقتضى مما سبق؛ أي أدلة رفع الحرج: يحصل على أقصى الثقل في الأعمال المعتادة، ومحله في الرسم البياني رأس الطرف الأعلى؛ لأنه اجتمع في غزوة تبوك أمران: شدة الحر، وبعد المشقة، وكانت ثمار المدينة ـ في الوقت نفسه ـ قد أينعت، وطابت، كل هذا زاد في مشقة غزوة تبوك إلى الحد الأقصى، إلا أنه لم يخرجها عن المعتاد، وعليه لم يقع في ذلك رخصة، فكذلك أسبابها.

مشقة غير معتادة | طرف أعلى الـواسـطـــــة طرف أدنى | غير مشقة

البعد + الحر + مشقة غزوة تبوك وهي في الحد الأقصى للمشاق المعتادة.

وتقسيم المشاق، وتصنيفها إلى هذه المراتب، هو ما عليه كثير من الفقهاء، والأصوليين:

يقول العز بن عبدالسلام في المشاق الموجبة للتخفيفات الشرعية، المشاق ضربان:

أحدهما: مشاق لا تنفك العبادة عنها؛ كمشقة الوضوء، والغسل في شدة السَّبَرات (الغداة الباردة)، وكمشقة إقامة الصلاة في الحر، ولا سيما صلاة الفجر، وكمشقة الصوم في شدة الحر، وطول النهار، وكمشقة الحج التي لا انفكاك عنها غالبًا؛ فهذه المشاق كلها، ومثلها، لا أثر لها في إسقاط العبادات، والطاعات، ولا في تخفيفها.

وثانيهما: مشقة تنفك عنها العبادات غالبًا، وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة عظيمة فادحة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافع الأطراف؛ فهذه مشقة موجبة للتخفيف، والترخي؛ لأن حفظ المهج، والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة، أو عبادات، ثم تفوت أمثالها.

النوع الثاني: مشقة خفيفة؛ كأدنى وجع في أصبع، أو أدنى صداع، فهذا لا لفتة إليه، ولا تعريج عليه؛ لأن تحصيل مصالح العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يؤبه لها.

النوع الثالث: مشاق واقعة بين هاتين المشقتين، مختلفة في الخفة، والشدة؛ فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا، لم يوجب التخفيف، إلا عند أهل الظاهر؛ كالحمى الخفيفة، ووجع الضرس اليسير، وما وقع بين هاتين الرتبتين مختلف فيه، منهم من يلحقه بالعليا، ومنهم من يلحقه بالدنيا، فكلما قارب العليا كان أولى بالتخفيف، وكلما قارب الدنيا كان أولى بعدم التخفيف، وقد توسط مشاق بين الرتبتين؛ بحيث لا تدنو من أحدهما؛ فقد يتوقف فيها، وقد يرجع بعضها بأمر خارج عنها.

وذلك كابتلاع الدقيق في الصوم، وابتلاع غبار الطريق، وغربلة الدقيق، لا أثر له؛

لشدة مشقة التحرز منها، ولا يُعفَى عما عداها مما تخف المشقة في الاحتراز عنه، وفي ما بينهما؛ كابتلاع ماء المضمضة مع الغلبة، اختلاف لوقوعه بين الرتبتين، ولما كانت المبالغة مستندة إلى تقصيره بفعله ما نُهِيَ عنه، ألحقها بعضهم بما تيسر الاحتراز عنه، وأبطل بها الصوم، وألحقها بعضهم بالمضمضة؛ لوقوعها عن الغلبة، وتختلف المشاق باختلاف العبادات في اهتمام الشرع؛ فما اشتد اهتمامه به شرط في تخفيفه المشاق الشديدة، أو العامة، وما لم يهتم به خففه بالمشاق الخفيفة، وقد تخفف مشاقه مع شرفه، وعلو مرتبته؛ لتكرر مشاقه؛ كي لا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع[1].

وضابط المشقة عند الإمام القرافي:

أن ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريبه بقواعد الشرع؛ لأن التقريب خير من التعطيل، فيما اعتبره الشرع؛ وذلك بأن يفحص الفقيه عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة، فيحققه بنص، أو إجماع، أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق؛ مثل تلك المشقة، أو أعلى منها جعلها مسقطة.

وإن كان أدنى منها لم يجعلها مسقطة؛ مثاله التأذي بالفصل في الحج مبيح للحلق بالحديث[2]؛ فأي مرض أدى مثله، أو أعلى منه، أباحه، وإلا فلا[3].

وأختم مباحث الرخص بقواعد استنبطتها، وأنا أعالج موضوع الرخص عند الإمام الشاطبي.

١ـ الواجب عزيمة قد يصبح مباحًا بالرخص.

٢ـ المندوب عزيمة قد يصبح مباحًا بالرخص.

٣ـ المكروه عزيمة قد يصبح مباحًا بالرخص.

٤ـ المحرم عزيمة قد يصبح مباحًا بالرخصة.

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، ٢/٩، ١٠، ١١.

(٢) «أن النبي ﷺ أمر كعبًا أن يحلق رأسه من القمل»، أخرجه أحمد بن حنبل.

(٣) الفروق، للقرافي، ١/١٢٠.

قاعـدة: **الشَّرِيعَةُ جَارِيَةٌ فِي التَّكْلِيفِ بِمُقْتَضَاهَا عَلَى الطَّرِيقِ الوَسَطِ الأَعْدَلِ ١٦٣/٣**

ومعنى ذلك أن تكاليف الشريعة هي بمجموعها في متناول المكلف؛ فهي جارية على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط، لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه، ولا انحلال.

والمقصود بالطرفين عند الإمام الشاطبي:

١ـ الطرف الأعلى: وهو طرف التشديد، وعامةً ما يكون في التخويف، والترهيب، والزجر.

٢ـ الطرف الأدنى: وهو طرف التخفيف، وعامةً ما في الترجية، والترغيب، والترخيص.

وما بين هذين الطرفين يوجد الطريق الوسط الأعدل، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه، ولا انحلال.

هذا الطريق الوسط العادل هو الذي جرت الشريعة في التكليف بمقتضاه؛ بحيث لا ينفرد أحد الطرفين المتقابلين بالتأثير، ويطرد الطرف المقابل، أو يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، فيقع على المقابل طغيان، وهيف، من جراء انحراف المكلف، أو وجود مظنة انحرافه، وكلما ترتب عن انحراف المكلف مد إلى أحد الطرفين، إلا وردت الشريعة إلى الوسط الأعدل؛ زجرًا في الجانب الآخر المقابل مدًّا، حتى يحصل على الاعتدال فيه؛ فِعْلَ الطبيب الرفيق، يحمل المريض على ما فيه صلاحه؛ بحسب حاله، وعادته، وقوة مرضه، وضعفه، حتى إذا استقلت صحته، هيأ له طريقًا في التدبير وسطًا لائقًا به في جميع أحواله[1].

والوسطية تعني العدل؛ «قال أحمد: «حدثنا الأعمش عن أبي صالح، عن أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ، في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣]، قال: عَدْلًا»[2].

---

(١) الموافقات، ١٦٢/٢.

(٢) تفسير ابن كثير، ١٩٢/١٢.

وهذه الوسطية تتجلى في كلية شرعية؛ كما يقول الإمام الشاطبي: فإذا نظرت في كلية شرعية، فتأملها، تجدها حاملة على التوسط؛ فإن رأيت ميلًا إلى جهة طرف من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع، أو متوقع في الطرف الآخر:

فطرف التشديد، وعامة ما يكون في التخويف، والترهيب، والزجر - يُؤْتَى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

وطرف التخفيف، وعامة ما يكون في الترجية، والترغيب، والترخيص - يُؤْتَى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، فإذا لم يكن هذا، ولا ذاك، رأيت التوسط لائحًا، ومسلك الاعتدال واضحًا، وهو الأصل الذي يُرْجع إليه، والمعقل الذي يُلْجَأُ إليه[1].

فالإسلام وسط في الاعتقاد، والتصور؛ وسط في التعبد، والتنسك؛ وسط في الأخلاق، والآداب؛ وسط في التشريع، والنظام، وأرى أن أسوق دليلًا على وسطية الإسلام في العبادات:

قال - تعالى -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩-١٠].

ففرضية الصلوات الخمس قائمة على أصل الوسطية؛ فإذا انحرف المكلف، وأخل بهذا الركن، بدا له في الطرف المقابل ما يزجره، ويرهبه، باديًا؛ قال - تعالى -: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾ [الماعون: ٤-٥]؛ فالزجر، هنا، في مقابل الترهيب، وهكذا الشأن بالنسبة لكليات الشريعة.

ومن غلب عليه التشديد من جراء مرض، أو ...، بدا له الترخيص في الطرف المقابل واضحًا، حتى تحصل الوسطية، والعدل.

---

(١) الموافقات، ٢/١٦٧ - ١٦٨.

طرق التشديد: وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر	الطريق الوسط الأعدل الداخل تحت كسب العدل من غير مشقة ولا انحلال	طرق التخفيف: وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص
يكون في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين		يكون في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد

طرف التشديد: وعامة ما يكون في التخويف، والترهيب، والزجر، يكون في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين.

الطريق الوسط الأعدل، الداخل تحت كسب العدل من غير مشقة، ولا انحلال.

طرق التخفيف: وعامة ما يكون في الترجية، والترغيب، والترخيص، يكون في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد.

ومما يتصل بهذه القاعدة ما أورده العز بن عبدالسلام:

- «في الاقتصاد في المصالح، والخيور»؛ حيث قال:

«الاقتصاد مرتبة بين رتبتين، ومنزلة بين منزلتين، والمنازل ثلاثة: التقصير في جلب المصالح، والإسراف في جلبها، والاقتصاد بينهما»[1]، وقد استدل على هذا بنصوص؛ منها:

- قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾ [الإسراء: ٢٩].

- وقوله - سبحانه - عزَّ، وجلَّ -: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾ [الفرقان: ٦٧].

- وقوله - عليه الصلاة، والسلام -، في قيام الليل: «لِيُصَلِّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا وَجَدَ كَسَلًا، أَوْ فُتُورًا، فَلْيَقْعُدْ»[2].

---

(١) قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام، ٢/٢٠٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب «التهجد»، ومسلم في كتاب «المسافرين»، وأبو داود في كتاب «التطوع»، والنسائي في كتاب «قيام الليل»، وابن ماجة في كتاب «الإقامة»، وأحمد بن حنبل في المسند.

وأنكر ﷺ على عبدالله بن عمرو بن العاص التزامه قيام الليل، وصيام النهار، واجتناب النساء، وقال له: «أَرَغِبْتَ عَنْ سُنَّتِي؟»، فقال: «بل سنَّتك أبغي»، قال: «فَإِنِّي أَصُومُ، وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي، وَأَنْكِحُ النِّسَاءَ؛ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[١].

وقال حذيفة: «الحسنة بين السيئتين»، ومعناه أن التقصير سيئة، والإسراف سيئة، والحسنة ما توسط بين الإسراف، والتقصير، وخير الأمور أوسطها.

الإسراف سيئة	مجال الحسنة الوسط	التقصير سيئة

ومن الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار[٢]:

١ـ الاقتصاد في الدعاء؛ لكونه ﷺ له دعوات مختصرات جامعات، بدليل أن الله ـ تَعَالَى ـ أمرنا بالتضرع، والخفية في الدعاء، والإمام الشافعي استحب أن يكون دعاء التشهد دون قدر التشهد.

* ومنها إمكان السير إلى الحج العمرة، لا تُزَادُ فيه شدة الإسراع المضنية للأجساد، وإلى التباطؤ الخارج عن المعتاد.

* وكذلك المزاح، والضحك، واللعب؛ لأن المباح بالجزء ممنوع بالكل.

وما تكرار الفعل المباح؛ كالغناء، إلا إسراف.

وما أوردته من قول العز بن عبدالسلام يمكن أن ينهض، في نظري، معيارًا لمعرفة التوسط؛ قال الشاطبي: والتوسط يُعْرَفُ:

١ـ بالشرع.

٢ـ وقد يعرف بالعوائد، وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف، والإقتار،

---

(١) أخرجه البخاري، ومسلم، والنسائي، والدارمي كلهم في كتاب «النكاح»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) انظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام، ٢/٢٠٨ ـ ٢١٠.

والنفقات[١].

وهذه القاعدة تُعْتَبَرُ خاصية من الخصائص العامة للشريعة الإسلامية:

يقول الدكتور يوسف القرضاوي عن وسطية الإسلام في التشريع: «والإسلام وسط في تشريعه، ونظامه القانوني، والاجتماعي؛ فهو وسط في التحليل والتحريم بين اليهودية التي أسرفت في التحريم، وكثرت فيها المحرمات ....، وبين المسيحية التي أسرفت في الإباحة، حتى أحلت الأشياء المنصوص على تحريمها في التوراة.

والتشريع الإسلامي وسط في شئون الأسرة، كما هو وسط في شئونه كلها، وسط بين الذين شرعوا تعدد الزوجات بغير عدد، ولا قيد، وبين الذين رفضوه، وأنكروه، ولو اقتضته المصلحة، وفرضته الضرورة، والحاجة ....، وهو وسط في الطلاق بين الذين حرموا الطلاق لأي سبب كان، ولو استحالت الحياة الزوجية إلى جحيم لا يُطَاقُ؛ كالكاثوليك، وقريب منهم الذين حرموه إلا لعلة الزنا، والخيانة الزوجية؛ كالأرثوذكس، وبين الذين أرخوا العنان في أمر الطلاق، فلم يقيدوه بقيد.

إنما شرع الإسلام الطلاق عندما تفشل كل وسائل العلاج الأخرى، ولا يجدي تحكيم، ولا إصلاح[٢].

ومما قاله الدكتور يوسف القرضاوي عن التوازن بين الفردية، والجماعية في الإسلام:

١- لقد قرر الإسلام حرمة الدم، فحفظ للفرد «حق الحياة»، وأعلن القرآن أن: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وأوجبت الشريعة في قتل العمد القصاص، إلا أن يعفو أولياء المقتول، أو يقبلوا بدلًا، وأوجبت في قتل الخطإ الدية، والكفارة.

٢- وقرر حرمة العرض؛ فصان للفرد «حق الكرامة»، فلا يجوز أن يُهَانَ في حضرته، أو يُؤْذى في غيبته بأي كلمة، أو إشارة تسوءه.

---

(١) الموافقات، ١٦٨/٢.

(٢) الخصائص العامة للإسلام، للدكتور يوسف القرضاوي، ص١٤٥: ١٤٧.

٣- وقرر حرمة المال؛ فصان للفرد «حق التملك»، فلا يحل أخذ ماله إلا بطيب نفس منه، ولا يجوز للدولة، ولا لفرد آخر، نهب ماله، وأخذه بغير حق.

٤- وقرر حرمة البيت؛ فصان بذلك للفرد «حق الاستقلال الشخصي».

٥- وقرر للفرد «حرية الاعتقاد»؛ فلا يجوز أن يكره على ترك دينه.

٦- وقرر للفرد «حرية النقد».

٧- وقرر «حرية الرأي، والفكر».

٨- وقرر الإسلام «المسئولية الفردية»، وأكدها تأكيدًا بليغًا في كتابه؛ فقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: ٣٨].

ومع هذه الحقوق، والحريات التي كفلها الإسلام للفرد، فقد فرض للمجتمع واجبات تكافئها، وقَيَّدَ هذه الحقوق، والحريات الفردية.

١- فالحياة التي صانها الإسلام للفرد، إذا اقتضى المجتمع المسلم بذلها لحمايته، وجب عليه أن يقدمها راضي النفس، قرير العين، معتقدًا أن الموت هنا هو عين الحياة؛ وكذلك إذا اعْتُدِي على حق نفس أخرى؛ كقاتل العمد؛ أو على حق المجتمع في الأمن، والاستقرار؛ كقاطع الطريق؛ أو خرج عن دينه، وفارق الجماعة؛ كالمرتد، فَقَدَتْ حياته ما لها من عمله.

٢- حق التملك مقيد بأن يأخذ المال من حله، وينفقه في محله، ولا يبخل به إذا طلبته الجماعة.

٣- والحريات والحقوق كلها مقيدة برعاية أخلاق المجتمع، وعقائده، ومثله العليا.

٤- ومع المسئولية الفردية التي أكدها الإسلام، نراه قد أكد ـ كذلك ـ مسئولية الفرد عن الجماعة؛ فكل فرد في المجتمع المسلم راعٍ في مجال من المجالات.

٥- ومن معاني الجماعة في الإسلام ما عُرِفَ في الشريعة باسم «فروض الكفاية».

٦- المسلمون مسئولون مسئولية تضامنية عن تنفيذ شريعة الإسلام، وإقامة حدوده.

٧- العبادة أضفى عليها الإسلام روح الجماعية، وصبغة جماعية؛ فدعا إلى صلاة الجماعة، ورغَّبَ فيها...

٨- في مجال الآداب، والتقاليد، حث الإسلام على جملة من الآداب الاجتماعية، أراد بها أن يخرج المسلم من الفردية، والانعزالية...

٩- وفي مجال الأخلاق، حث الإسلام على المحبة، والإخاء، والإيثار، وأمر بالتعاون على البر، والتقوى[1]..

وعن مزايا الوسطية، وفوائدها يقول الدكتور القرضاوي:

الوسطية أليق بالرسالة الخالدة: فقد يجوز في رسالة مرحلية محدودة الزمن والإطار أن تعالج بعض التطرف في قضية ما بتطرف مضاد؛ فإذا كان هناك مبالغة في الدعوة، قُووِمَتْ بمبالغة مقابلة في الدعوة إلى المثالية، وإذا كان هناك غلو في النزعة المادية، رُدَّ عليها بغلو معاكس في النزعة إلى الروحية، كما في الديانة المسيحية، وموقفها من النزعة المادية الواقعية عند اليهود، والرومان، فإذا أدت الدعوة المرحلية دورها الموقوت، وحدث في الغلو، ولو بغلو مثله، كان لا بد من العودة إلى الحد الوسط، وإلى الصراط السوي؛ فتعتدل كفتا الميزان، وهذا ما جاءت رسالة الإسلام بوصفها رسالة عالمية خالدة، والوسطية تعني العدل:

فمن معاني الوسطية التي وُصِفَتْ بها الأمة في الآية الكريمة، ورُتِّبَتْ عليها شهادتها على البشرية كلها ـ العدل الذي هو ضرورة كقبول شهادة الشاهد...

وَالْوَسَطِيَّةُ تَعْنِي الِاسْتِقَامَةَ:

استقامة المنهج عن الميل، والانحراف؛ فالمنهج المستقيم، وبتعبير القرآن «الصراط المستقيم»...

الْوَسَطِيَّةُ دَلِيلُ الخَيْرِيَّةِ:

والوسطية كذلك دليل الخيرية، ومظهر الفضل، والتمييز في الماديات، والمعنويات؛ ففي الأمور المادية نرى أفضل حبات العقد واسطته ....، وفي الأمور المعنوية نجد الوسطية دائمًا خيرًا من التطرف...

الْوَسَطِيَّةُ تُمَثِّلُ الأَمَانَ:

(١) الخصائص العامة للإسلام، للدكتور يوسف القرضاوي، ص١٤٧ ـ ١٥٦.

والبعد عن الخطر، فالأطراف عادة تتعرض للخطر، والفساد، بخلاف الوسط، فهو محمي، ومحروس بما حوله.

الْوَسَطِيَّةُ دَلِيلُ الْقُوَّةِ:

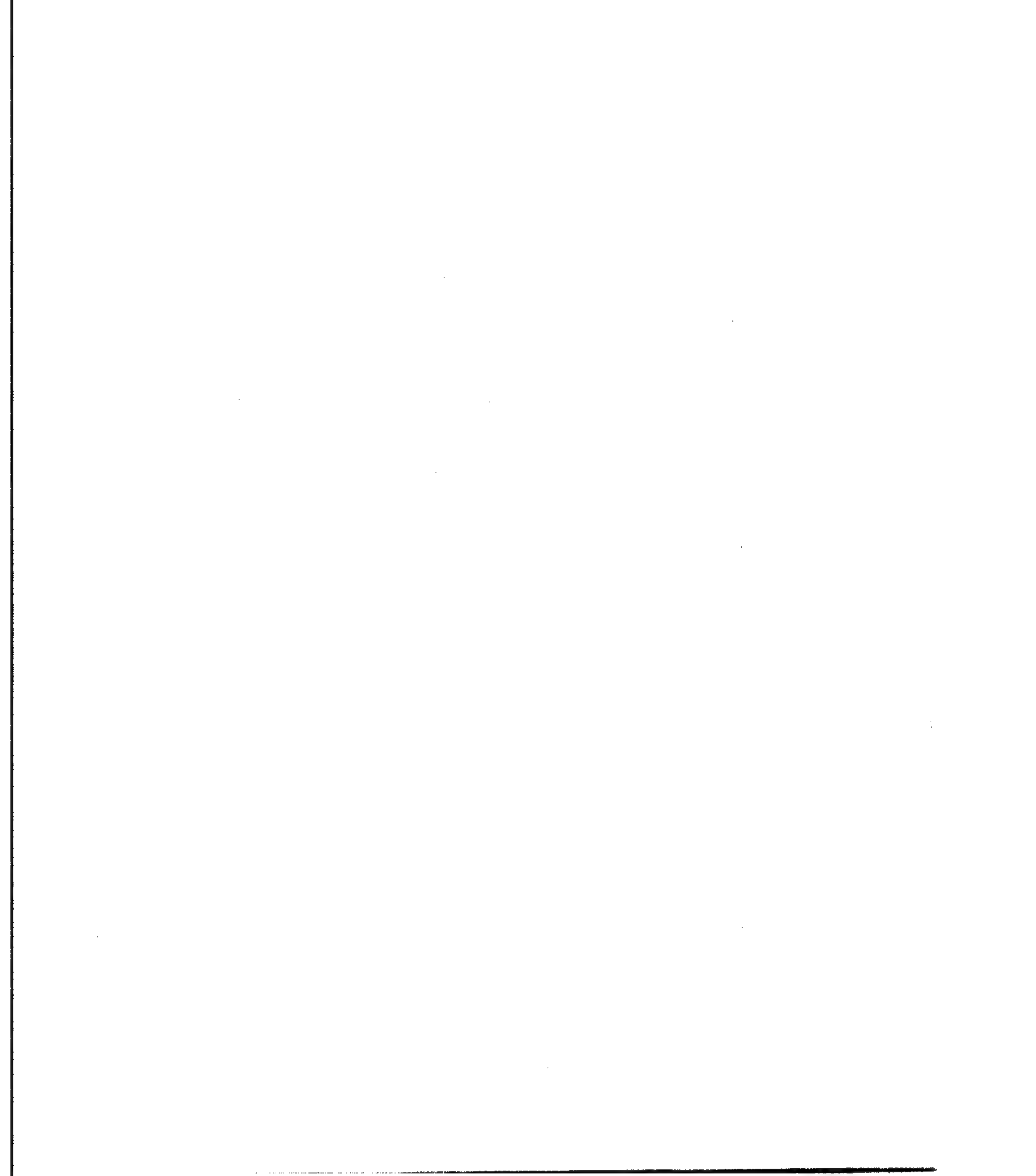
فالوسط هو مركز القوة؛ ألا ترى الشباب الذي يمثل مرحلة القوة، وسطًا بين ضعف الطفولة، وضعف الشيخوخة، والشمس في وسط النهار أقوى منها في أول النهار، وآخره.

الْوَسَطِيَّةُ مَرْكَزُ الْوَحْدَةِ، وَنُقْطَةُ التَّلَاقِي:

فعلى حين تتعدد الأطراف تعددًا قد ينتهي، يبقى الوسط واحدًا، يمكن لكل الأطراف أن تلتقي عنده، فهو المنتصف، وهو المركز[١].

* * * * *

(١) الخصائص العامة للإسلام، للدكتور يوسف القرضاوي، من ص١٣٠: ١٤٠.



الْفَصْلُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَمُتَعَلَّقَاتِهَا

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ: قَوَاعِدُ فِي الْمَقَاصِدِ

الْمَبْحَثُ الثَّانِي: قَوَاعِدُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ، وَالْمَفْسَدَةِ

الْمَبْحَثُ الثَّالِثُ: قَوَاعِدُ فِي تَعْلِيلِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

* * * * *

تمهيد

لقد عرَّف الشيخ ابن عاشور المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بقوله: «هي المعاني، والحِكَم الملحوظة للشارع، في جميع أحوال التشريع، أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة؛ ليدخل في هذه أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا ـ أيضًا ـ معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[1].

وفي قسم آخر من كتابه المتعلق بمقاصد التشريع الخاص بأنواع المعاملات: «وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة ...، ويدخل في ذلك كل حكمة رُوعِيَتْ في تشريع أحكام تصرفات الناس؛ مثل التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزلة، والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق»[2].

وقد عرَّف الأستاذ علال الفاسي المقاصد بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»[3].

وعلى أيٍّ، فالمقاصد هي نظرة مدققة لما وراء الألفاظ الشرعية؛ بُغية الوصول إلى الأهداف المتوخاة من التشريع؛ حتى يكون قصد المكلف موافقًا لقصد التشريع.

والإمام الشاطبي، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، اهتم بالمقاصد، ومتعلقاتها، إلى درجة أنه فَتَّقَ هذا الفن، وخصص له حَيِّزًا كبيرًا في موافقاته.

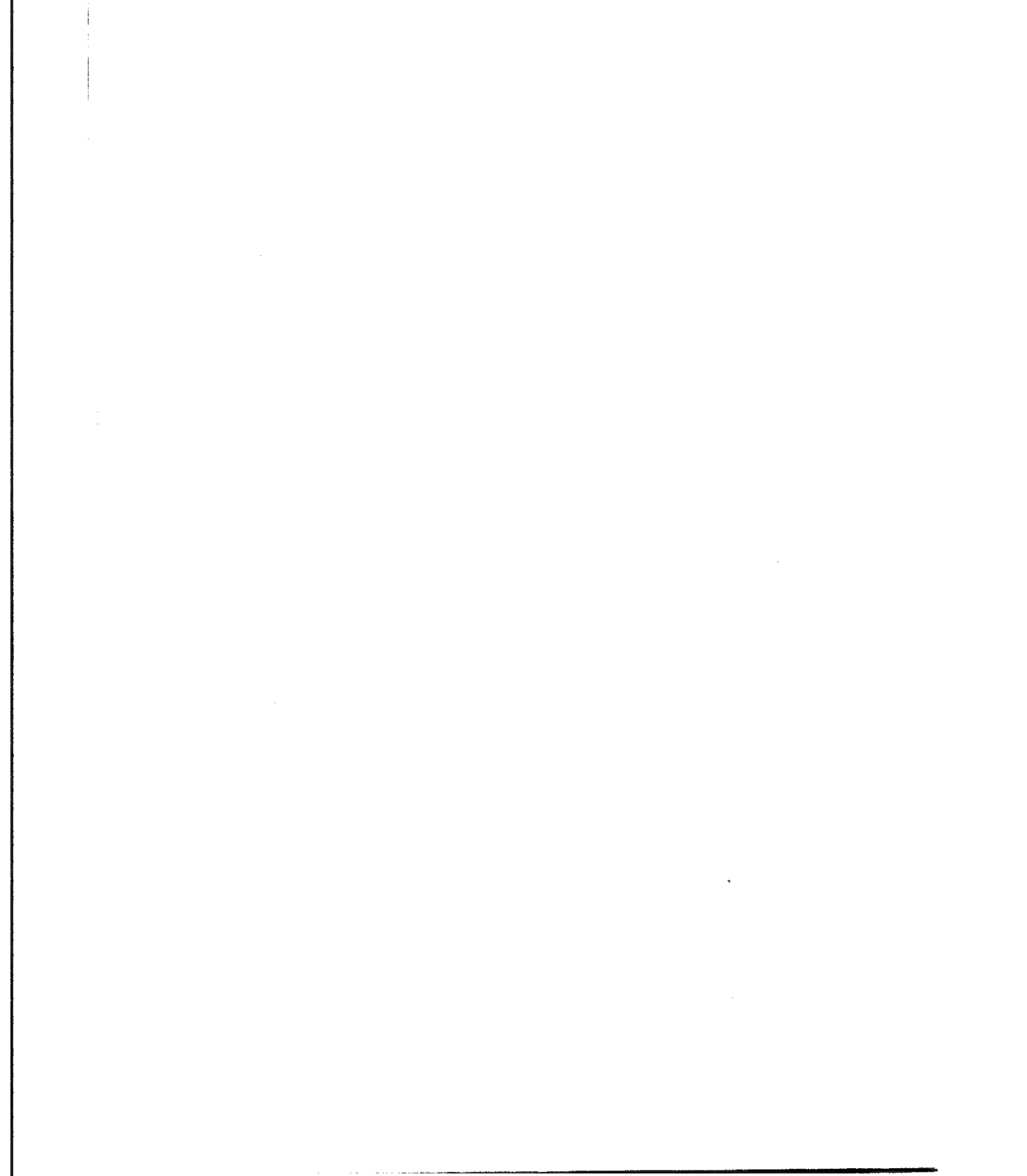
في هذا الإطار تأتي قواعد في مقاصد الشريعة، ومتعلقاتها.

* * * * *

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص٥١.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص١٤٦.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص٣.



الْمَبْحَثُ الأَوَّلُ

قَوَاعِدُ فِي الْمَقَاصِدِ

قاعـدة: تَكَالِيفُ الشَّرِيعَةِ تَرْجِعُ إِلَى حِفْظِ مَقَاصِدِهَا فِي الْخَلْقِ

في إطار بيان قصد الشارع في وضع الشريعة، أورد الإمام الشاطبي هذه القاعدة موضحًا أن القصد من تكاليف الشريعة الإسلامية هو حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد تنحصر في ثلاثة أقسام: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات(١).

فأبو المعالي الجويني يقول، وهو بصدد الحديث عن الأقسام الخمسة للعلل الشرعية، فهي:

القسم الأول: «ما يتعلق بالضروريات؛ مثل القصاص؛ فهو معلل بحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها»(٢).

القسم الثاني: «ما يتعلق بالحاجة العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، وقد مثله بالإجارات بين الناس»(٣).

القسم الثالث: «ما ليس ضروريًا، ولا حاجيًا حاجة عامة، وإنما هو من قبيل التحلي بالمكرمات، والتخلي عن نقائضها، قد مثّله بالطهارات»(٤).

القسم الرابع: «وهو ـ أيضًا ـ لا يتعلق بحاجة، ولا ضرورة، ولكنه دون الثالث؛ بحيث ينحصر في المندوبات، فهو في الأصل كالضرب الثالث، الذي انتجز الفراغ منه، في أن الغرض المخيل الاستحثاث على مكرمة لم يَرِدِ الأمر على التصريح بإيجابها، بل ورد الأمر بالندب إليها»(٥).

---

(١) هذا التقسيم لم ينفرد به الإمام الشاطبي، بل نجده عند المتقدمين ـ أيضًا ـ؛ كالإمام الجويني.

(٢) انظر: البرهان للجويني، ٩٢٣/٢.

(٣) انظر: نفس المصدر السابق، ٩٢٤/٢.

(٤) انظر: نفس المصدر السابق، ٩٢٤/٢ ـ ٩٢٥.

(٥) انظر: نفس المصدر السابق، ٩٢٥/٢.

القسم الخامس: «هو ما لا يظهر له تعليل واضح، ولا مقصود محدد، لا من باب الضرورات، ولا من باب الحاجات، ولا من باب المكرمات، وهو يندر تصويره جدًّا»[١].

مما سبق، واعتمادًا على قول أبي المعالي نفسه في القسم الرابع، حين نص أن هذا القسم كالضرب الثالث، أما القسم الخامس، فقد قال عنه إنه لا يدخل في الضرورات، ولا الحاجيات، ولا التحسينيات - فإننا نخلص إلى أن الإمام الجويني بعمله هذا يكون مقسمًا للمقاصد تقسيمًا ثلاثيًا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات.

وأما أبو حامد الغزالي، فقد قسَّم المصالح الشرعية حسب درجة قوتها، ووضوحها، على هذا الأساس فان المصالح منها: ما هي في رتبة الضروريات، ومنها ما هي في رتبة الحاجيات، ومنها ما هي في رتبة التحسينيات، والتزيينات، ولكل مرتبة مكملات[٢].

والإمام الشاطبي جعلها ثلاثة أقسام: «أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية»[٣].

والشيخ محمد الطاهر بن عاشور قسَّم المصالح باعتبار آثارها في قوام أمر الأمة إلى ثلاثة أقسام: «ضرورية، وحاجية، وتحسينية»[٤].

وهكذا، فإن تقسيم المقاصد الثلاثي مُتَّفَق عليه، إلى درجة قريبة من الإجماع. ونأتي إلى الضروريات التي هي القسم الأول من أقسام المقاصد، فنجد أن للإمام أبي المعالي فضلَ السبق في تقسيمها الخماسي؛ حيث جعلها كالتالي:

الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال؛ حيث قال: «فالشريعة متضمنها مأمور به، ومنهي عنه، ومباح؛ فأما المأمور به، فمعظمه العبادات...؛ وأما المنهيات، فأثبت الشرع في الموبقات منها زواجر ...؛ وبالجملة: الدم معصوم بالقصاص ...، والفروج معصومة بالحدود ...، والأموال معصومة عن السُّرَّاق بالقطع ...»[٥].

---

(١) انظر: نفس المصدر السابق، ٩٢٦/٢.
(٢) انظر: المستصفى، للغزالي، ٢٨٦/١ - ٢٩٣.
(٣) الموافقات، ٨/٢.
(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص٧٨.
(٥) البرهان، ١١٥٠/٢ - ١١٥١.

والإمام أبو حامد الغزالي يقول في «المستصفى»: إن مقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم[١].

أما الرازي، فقد رتب الضروريات على التالي: «النفس، والمال، والنسب، والدين، والعقل»[٢]، وتارة: «النفوس، والعقول، والأديان، والأموال، والأنساب»[٣]، معبرًا عن النسل بالنسب، مع أن النسب مكمل من مكملات حفظ النسل.

أما الآمدي، فقد قال: «المقاصد الخمسة التي لم تَخْلُ من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع؛ وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال[٤]، وقد حصر الضروريات في هذه الخمسة؛ حيث قال: «والحصر في هذه الخمسة الأنواع، إنما كان نظرًا إلى الواقع، والعلم، ولانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»[٥]، ثم تطرق إلى بيان كيفية ترتيب الضروريات الخمس، والترجيح بينها؛ بناءً على ذلك؛ حيث قال: «وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من مقاصد الضروريات، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدمًا على غيره من المقاصد الضرورية؛ إما بالنظر إلى حفظ النسب؛ فلأن حفظ النسب إنما كان مقصودًا لأجل حفظ الولد؛ حتى لا يبقى ضائعًا لا مربي له، فلم يكن مطلوبًا لعينه، وذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة؛ حتى تأتي بوظائف التكليف، وأعباء العبادات؛ وإما بالنظر إلى حفظ العقل؛ فمن جهة أن النفس أصل، والعقل تَبَعٌ؛ فالمحافظة على الأصل أولى؛ لأن ما يُفْضِي إلى فوات النفس على تقدير أفضليته يفوتها مطلقًا؛ فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقًا أولى، وعلى هذا ـ أيضًا ـ يكون المقصود في حفظ النسب أولى من المقصود في حفظ العقل، ومقدم على ما يفضي إلى حفظ المال...»[٦].

وعلى هذا الترجيح يكون ترتيب الآمدي للضروريات الخمس كالتالي: «الدين ـ

---

(١) المستصفى، ١/٢٨٧.
(٢) المحصول، ٢/٣٢٠.
(٣) نفس المصدر السابق، ٢/٤٨٠.
(٤) الإحكام، للآمدي، ٣/٧١.
(٥) نفس المصدر، والصفحة.
(٦) نفس المصدر: ٣/٢٨٨.

النفس - النسل - العقل - المال».

وأما ابن الحاجب، فيقول: «والمقاصد ضربان: ضروري في أصله، وهي أعلى المراتب؛ كالمقاصد الخمسة التي رُوعِيَتْ في كل ملة: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال...»[١].

وأما البيضاوي، فقد قال، وهو بصدد الحديث عن المقاصد الدنيوية: «إما ضرورية؛ كحفظ النفس بالقصاص، والدِّينِ بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا»[٢].

وأما الإسنوي، فقد قال: «الضروريات الخمس؛ وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب»[٣].

وأما الإمام الشاطبي، فقد جعل الضروريات الخمس على الترتيب التالي: «حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل»[٤].

ومن خلال سرد هذه الآراء، يتبين أن الأصوليين منهم من سلك في ترتيب الضروريات الخمس مسلك الغزالي، ومنهم من سلك مسلك الآمدي، ومنهم من لم يلتزم بمسلك معين؛ ومسلك الغزالي، والآمدي يتفقان في مرتبتي الدين، والنفس، والمرتبة الآخيرة التي هي المال، ويختلفان في مرتبتي النسل، والعقل، إلا أن ترتيب الآمدي مرجح على ترتيب الغزالي؛ نظرًا لدفاعه عن هذا الترتيب كما سبق.

وحفظ الشريعة للمصالح الضرورية، وغيرها، يتم على وجهين، يكمل أحدهما الآخر؛ وهما:

١ـ حفظها من جانب الوجود؛ وذلك بشرع ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، ويرعاه.

---

(١) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ١٨٢.

(٢) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ٧٥/٤.

(٣) نفس المصدر: ٤/ ٣٨٨.

(٤) الموافقات، ١٠/٢.

٢ـ حفظها من جانب العدم؛ وذلك بشرع ما يدرأ عنها الاختلال الواقع، أو المتوقع فيها[١].

فحفظ الدين ـ مثلًا ـ: تحققه من جانب الوجود أصول العبادات؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة...

ويحققه من جانب العدم: الجهاد، وقتل المرتدين.

أما الحاجيات: فهي التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج، والمشقة المؤدية بفوات المطلوب، وهي إذا فُقِدَتْ لا تختل مصالح الحياة، كما هو الشأن بالنسبة للضروريات.

وهذه الحاجيات مبنية على عدة قواعد؛ هي:

١ـ المشقة تجلب التيسير.

٢ـ الحرج مرفوع.

٣ـ الضرر يُزَالُ.

٤ـ ما لا يمكن التحرز منه معفو عنه.

٥ـ الضرورات تبيح المحظورات.

٦ـ يجوز في الضرورة ما لا يجوز في غيرها.

٧ـ الضرورة تُقَدَّرُ بقدرها.

٨ـ ما جاز لعذر بطل بزواله.

٩ـ كل رخصة أُبِيحَتْ للضرورة والحاجة لم تُسْتَبَحْ قبل وجودها.

١٠ـ الرخص لا تُنَاطُ بالمعاصي.

وترتبط هذه القواعد بأصل كبير من أصول الشريعة، وهو مراعاة مصالح الخلف؛ إذ مما يدخل في هذه المصالح رفع الحرج، والمشقة عن المكلف، وإعفاؤه مما لا يقدر عليه من التكاليف، سواء تعلق الأمر بالعبادات، أو المعاملات.

---

(١) الموافقات، ٢/٨.

ويقول الشيخ أحمد الزرقاء:

«والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيرًا، أو تسهيلًا؛ لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمرًا، والثابت للضرورة مؤقتًا»[1].

وعليه، فرتبة الحاجيات بعد الضروريات؛ باعتبار أنها حالات مستنثاة من الضروريات، تكر على الضروري فتجعله حاجيًا، ما دامت الشريعة الإسلامية السمحة ليس من مقصودها الحرج، والعنت على الناس.

ومن أمثلة هذا النوع في العبادات: شُرِعَتْ الرخص من قصر الصلاة، وجمعها للمسافر.

وفي العادات أبيح الصيد.

وفي المعاملات: أُبِيحَت العقود المحققة لحاجيات الناس؛ من بيوع، وإجارات.

وفي العقوبات: شُرِعَ للولي حق العفو عن القصاص.

ومما سبق يتبين أن الحاجيات، التي هي جزء من مقاصد الشريعة الإسلامية، مبنية على عدم الحرج، والعنت.

وأما التحسينيات: فهي التي لا يتوقف عليها حياة الناس الدينية، والدنيوية، ولا ينال الناسَ بفقدها حرجٌ، كما في الحاجيات، إلا أن الحياة بفقد التحسينيات تصير مستقبحة في نظر العقول الراجحة.

ومثالها في العبادات: الطهارات، وستر العورات في الصلاة.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء، والكلإ.

وفي العادات: كآداب الأكل، والشرب.

وفي العقوبات: منع قتل الصبيان، والرهبان، في الحروب.

وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة، والتكملة، مما لو فرضنا

---

(١) شرح القواعد الفقهية، تأليف: الشيخ أحمد الزرقاء، ص١١٥.

فقده، لم يخل بحكمتها الأصلية[١].

فمكمل الضروري مثل صلاة الجماعة المكمل لضروري الدين، والتماثل في القصاص، المكمل لحفظ النفس، ومثل تحريم القليل من الخمر؛ فهو مكمل لحفظ العقل، وكتحريم النظر إلى الأجنبية؛ فهو مكمل لضروري النسل.

ومكمل الحاجي، كاعتبار الكفء، ومهر المثل في الصغيرة.

ومكمل التحسيني؛ كآداب الأحداث، ومندوب الطهارات، على أن تكون هذه التكملة غير مكرة على أصلها بالإبطال[٢].

وبمعرفة هذه المقاصد، يتبين للمسلم مقدار ما حققه منها، فيزداد إيمانًا، وتمسكًا بشريعته، وفي حال نقصه يعمل على استدراك ما فرط فيه، وتحقيق هذه المقاصد التي جعلت سببًا للفوز في الدارين.

وفي هذا الصدد يقول الدكتور أحمد الخمليشي:

«حصر الاجتهاد هذه المقاصد في الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وفسر الضروريات بالحفاظ على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

واستنبط الفقه ذلك من طريق استقراء مبادئ الشريعة العامة، وأحكامها التفصيلية، ولكن من المؤكد أن تحديد الضروريات بهذا الشكل كان متأثرًا بالتصورات الفلسفية، والمفاهيم الاجتماعية لمقومات وجود الفرد، ولأسس التعايش الاجتماعي»[٣].

وكلام الدكتور الخمليشي يفضي إلى القول بأن مجال الضروريات يتسع لغير ما حدده الفقهاء من الكليات الخمس.

قاعـدة: المَقَاصِدُ الضَّرُورِيَّةُ فِي الشَّرِيعَةِ أَصْلٌ لِلْحَاجِيَّةِ، وَالتَّحْسِينِيَّةِ ٢/١٦

هذه القاعدة مرادفة لسابقتها؛ وهما معًا تمثلان وجهين لصورة، واحدة؛ فكون

---

(١) الموافقات، ٢/١٢.

(٢) الموافقات، ٢/١٣.

(٣) وجهة نظر، للدكتور/ أحمد الخمليشي، ص٢٠٣.

المقاصد الضرورية أصلًا للحاجية، والتحسينية: هو أن الأصل الضروري ما وُصِفَ بالضرورة، إلا لكونه لا استغناء عنه في الدارين، وإلا لتوقفت الدنيا، بل لم تستقم؛ فضياع النفوس ـ مثلًا ـ، ينعدم بموجبه الجنس البشري على وجه الأرض مما يفضي إلى عدم البقاء، ونفس الشيء ينطبق على باقي الضروريات.

فاختلاف المقاصد الضرورية يتم معه اختلال نظام الأمة، وليس هو هلاكها، واضمحلالها في رأي الشيخ محمد الطاهر بن عاشور؛ حيث قال: «ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها، واضمحلالها؛ لأن هذا قد سَلِمَتْ منه أعرق الأمم في الوثنية، والهمجية، ولكني أعني أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الانعدام؛ بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها، وقد يفضي بعض ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الآجل؛ بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها، إذا كانت بمرصد من الأمم المعادية لها، أو الطامعة في استيلائها عليها»[1].

أما الحاجيات، فهي تدور في فلك الضروريات؛ حيث تخدمها، فترك الصيام ـ مثلًا ـ للمرض، إلى ما بعد الشفاء، يَنْصَبُّ حول الصيام، الذي هو جزء من كلي ضروري الدين؛ فهو يخدمه، ويحافظ عليه، وذلك بإرجاء الصيام إلى ما بعد الشفاء، وإلا لتعطل هذا الركن في هذه الحالة. وعامة، يمكن القول إن الحاجيات هي رخص مستثناة من حالات نص عليها الفقهاء، مبنية على قاعدة رفع المشاق، جُعِلَتْ في حالات خاصة؛ حتى تطرد أحكام الضروريات.

وأما التحسينيات؛ فهي إما أن تكمل ما هو ضروري، فظاهر، وإما أن تكمل الحاجي، فالقاعدة: «إِنَّ المُكَمِّلَ لِلْمُكَمِّلِ مُكَمِّلٌ».

وإذا كان الأصل هو الضروري، فالقاعدة: «إِذَا سَقَطَ الأَصْلُ سَقَطَ الفَرْعُ»[2]؛ أي أن اختلال الضروري ـ الأصل ـ يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق، وعليه فسقوط الضروري ينجم عنه سقوط الحاجي، والتحسيني؛ ومثاله: لو فرضنا ارتفاع أصل البيع من الشريعة، لم يكن اعتبار الجهالة، والغرر، ويعضد ذلك ما قرره الفقهاء في قاعدة:

---

(١) مقاصد الشريعة، ومكارمها، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ص٧٨.

(٢) شرح القواعد الفقهية، للشيخ. أحمد الزرقاء، ص٢٠٥.

إذا سقط الأصل سقط الفرع.

إنه لا يلزم من اختلال الباقين اختلال الضروري:

مقررًا بهذه القاعدة أن اختلال الحاجي والتحسيني لا يؤديان إلى سقوط الأصل؛ ومثاله: ارتفاع ما هو ليس بضروري من الصلاة، لا يترتب عنه بطلان الصلاة، إلا أن الإمام أبا إسحاق سُرْعَانَ ما يقرر:

أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق، اختلال الضروري بوجه ما.

مستدلًّا على ذلك بعدة أوجهٍ:

الأول: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات مرتبطة بعضها ببعض؛ ففي إبطال الأخف جرأةٌ مَدْخَلٌ للإخلال بما هو آكد، والواقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ فالصلاة ـ مثلًا ـ لها مكملات، فضلًا عن الأركان، والفرائض، ومن أخل بالمكملات فهو إلى الفرائض أقرب.

الثاني: أن التحسيني مع الحاجي، والحاجي مع الضروري، كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض، والقاعدة أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبًا بالكل، وعلى هذا يصح أن يُقال إن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجهٍ ما.

والثالث: «أن مجموع الحاجيات، والتحسينيات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات؛ وذلك: أن كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحس موقعه؛ حيث يكون فيها على المكلف سعة، وبسطة، من غير تضييق، ولا حرج، وحيث يبقى معها خصال معاني العادات، ومكارم الأخلاق، موفرة الفصول، مكملة الأطراف؛ حتى يستحسن ذلك أهل العقول، واتصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صافٍ في النظر الذي وُضِعَت عليه الشريعة؛ وذلك ضد ما وُضِعَت عليه، وفي الحديث: «بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ»[1]، فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعًا على مقتضى

(١) «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»، أخرجه مالك في الموطإ، في كتاب «حسن الأخلاق»، وأحمد ابن حنبل في المسند.

ذلك، وذلك خلل في الواجب ظاهر، أما إذا كان الخلل في المكمل للضروري واقعًا في بعض ذلك، وفي يسير منه؛ بحيث لا يزيل حسنه، ولا يرفع بهجته، ولا يغلق باب السعة عنه، فذلك لا يخل به، وهو ظاهر»(١).

وقد نقلت هذا الوجه الثالث برمته لإصابته كبد الحقيقة في الاستدلال على المطلوب.

والرابع: أن الحاجي، والتحسيني يخدم الضروري على وجه مسبق؛ أي مقدمة له، أو مقارنًا، أو تابعًا.

«ومثاله الصلاة، إذا تقدمتها الطهارة أشعرت بتأهب لأمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التعبد أثمر الخضوع، والسكون، ثم يدخل فيها على نسقها، بزيادة السورة خدمة لفرض أم القرآن؛ لأن الجميع كلام الرب المتوجَّه إليه، وإذا كبَّر، وسبَّح، وتشهد، فذلك كله تنبيه للقلب، وإيقاظ له أن يغفل عمَّا هو فيه من مناجاة ربه، والوقوف بين يديه... وهكذا إلى آخرها، فلو قدم قبلها نافلة، كان ذلك تدريجًا للمصلي، واستدعاءً للحضور، ولو أتبعها نافلة ـ أيضًا ـ كان خليقًا باستحباب الحضور في الفريضة»(٢).

إنه ينبغي المحافظة على الحاجي، والتحسيني للضروري:

انطلاقًا من القاعدة السابقة: الضروري يختل باختلال مكملاته، كانت المحافظة على الحاجي والتحسيني مطلوبة لأجل الضروري.

ليتبين أن الضروري هو أعظم مقصد من مقاصد الشريعة، «بل اعتبر في كل ملة»(٣).

قاعدة: الحَاجِيَّاتُ، وَالتَّحْسِينِيَّاتُ تَابِعَةٌ لِلضَّرُورِيَّاتِ ١٧٦/٢

على معيار مراعاة حظ المكلف، أو عدم مراعاته، قسَّم الإمام الشاطبي المقاصد

(١) الموافقات، ٢٣/٢ ـ ٢٤.
(٢) نفس المصدر: ٢٤/٢.
(٣) نفس المصدر: ٢٥/٢.

الشرعية إلى مقاصد أصلية، وتابعة.

١ـ المقاصد الأصلية: وهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، كما تقدم من حفظ ضروري الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

هذه الضروريات لم يُعْتَبَرْ فيها حظ المكلف؛ فاختيار المكلف فيها، ورغبته منعدمة، بل إن تفريطه فيها موجب للحجر عليه؛ وهي قسمان:

القسم الأول: الضرورية العينية: فهي واجبة على كل مكلف في نفسه، وذلك:

١ـ بحفظ دينه اعتقادًا، وعملًا، وأن يتعلم ما يدفع عن نفسه الشبه المضللة ـ مثلًا.

٢ـ وحفظ نفسه قيامًا بضرورة الحياة، وألا يعرضها لهلاك؛ كأن يُخْنق.

٣ـ وحفظ عقله حفظًا لمورد الخطاب من ربه إليه؛ بأن يمتنع عما يكون سببًا في ذهابه، أو غيبوبته بأي سبب من الأسباب؛ كالخمر، والمخدرات، و...

٤ـ وحفظ نسله التفاتًا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ورعيًا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب، بألا يضع شهوته حيث حرم الله، وحتى لا يقع في الفاحشة.

٥ـ وبحفظ ما له استعانة على تلك الأوجه الأربعة؛ بألا يتلفه بالقمار، والميسر، وبكل ما يوجب عدم الانتفاع به.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد يصير إلى المكلف حظ في الضروريات، فذلك راجع إلى جهة أخرى تابعة للمقصد الأصلي.

القسم الثاني: المقاصد الضرورية الكفائية:

وهي التي أنيط بالغير القيام بها عمومًا في جميع المكلفين، بحكم مؤهلاته؛ كالولاية للقائمين عليها؛ حيث يعملون للصالح العام.

وهم في ذلك ممنوعون من استجلاب الحظوظ لأنفسهم، وعلى هذا النهج تسير المرافق العامة في البلاد، وكل إخلال بهذه المصالح من طرف الولي يعرضه للعقوبة؛ كأن يأخذ رشوة، أو هدية مقابل عملة في الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا ـ الرشوة، أو الهدية ـ مؤدٍ إلى مفسدة عامة.

المقاصد التابعة: وهي التي لم تكن واجبة على كل مكلف في نفسه، أو منوطة بالغير القيام بها عمومًا، في جميع المكلفين، بل رُوعِيَ فيها حظ المكلف، وهي خادمة للمقاصد الأصلية، ومكملة لها.

وهكذا فالمقاصد الأصلية هي من حيث العدد محصورة في الكليات الخمس السابقة؛ وهي من حيث الحكم واجبة على المكلف تحقيقها، والحفاظ عليها، والأصل فيها أنها لا حظ فيها للمكلف، بينما المقاصد التابعة هي من حيث العدد لا حصر لها، وهي من حيث الحكم مباحة بالشرع، وقد رُوعِيَ فيها حظ المكلف.

وقد تناول الآمدي هذه المسألة، لكنه بعدما قرر أن الضروريات أصل، وأن الحاجيات تابع لها، نفى أن يكون التحسيني مكملًا لهما.

فالتحسيني عنده لا علاقة له بهما؛ حيث قال: «وأما إن كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة، فهو القسم الثالث، وهو ما يقع موقع التحسين، والتزيين، ورعاية أحسن المناهج في العادات، والمعاملات ...، وذلك كسلب العبد أهلية الشهادة...، وإن كان لا تتعلق به حاجة ضرورية، ولا زائدة، ولا هو من قبيل التكملة لأحدهما»[1].

والذي يظهر أن الأليق بمقاصد الشريعة هو ما قرره الإمام الشاطبي؛ من أن التحسينيات تابعة للضروريات، ومكملة لها.

قاعدة: الأَحْكَامُ الخَمْسَةُ إِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالأَفْعَالِ، وَالتُّرُوكُ بِالمَقَاصِدِ ١/ ٤٩

هذه القاعدة بالنسبة للتي قبلها كالجزئي مع الكلي؛ فتلك عامة، وهذه خاصة؛ فتصلح أن تكون فرعًا منها.

ومما عرف به الحكم لغة المنع[2].

واصطلاحًا: هو خطاب الله ـ تَعَالَى ـ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير،

(١) الإحكام، للآمدي، ٣/ ٧٢.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة «حَكَمَ».

أو الوضع، وهذا تعريف جمهور الأصوليين[١].

والذي يهمنا من هذا التعريف في هذه القاعدة هو تعلق الخطاب بفعل المكلف؛ أي ارتباطه به على وجه يبين صفته؛ من كونه مطلوبًا، أو غير مطلوب.

وكذا على سبيل الاقتضاء، والاقتضاء معناه الطلب المنقسم إلى طلب فعل، وطلب ترك.

فطلب الفعل إن كان جازمًا، فهو الإيجاب، وإلا فهو الندب.

وطلب الترك إن كان جازمًا فهو التحريم، وإلا فهو الكراهة.

وأما التخيير: «فهو الإباحة، وهو استواء الفعل، والترك»[٢].

وبناءً على ما سبق، فالأحكام الخمسة تتعلق بأفعال المكلف، والتعبير بالمكلف عند جمهور الأصوليين، أُخرِجَ به الخطابات المتعلقة بفعل الصبي؛ من عبادات، ومعاملات، وعليه عند جمهور الأصوليين تكون الأحكام الخمسة تتعلق بأفعال المكلفين.

أما الإمام الشاطبي المقاصدي[٣]، فقد جعل التعبير بالمقاصد بدل المكلف، ما دام القصد يُغْنَى به الصادر عن المكلف القاصد؛ حيث قال: «الأحكام الخمسة بالأفعال، والتروك بالمقاصد؛ أي أن أفعال وتروك المكلف المجردة عن القصد لا عبرة بها».

واستدل على هذه القاعدة بـ:

١ـ ما سبق في القاعدة من تفسير لقاعدة: «الأعمال بالنيات»، مع مراعاة ما قام الدليل على اعتباره في باب خطاب الوضع خاصة؛ كوجوب الزكاة في مال الصبي، وغير ذلك.

باستثناء ما اعتبره الشرع القاعدة العامة: «الأعمال بالنيات»، خاصة في خطاب

---

(١) الإحكام، للآمدي، ١/٧٢؛ شرح التوضيح للتنقيح، ١/١٣؛ إرشاد الفحول، للشوكاني، ص٦.

(٢) متن جمع الجوامع، ١/٧٩ ـ ٨٣.

(٣) وإن كان النحاة يرون أن النسبة إلى الجمع غير جائزة، إلا أن الضرورة مخولة لمثل هذا؛ كقولهم: أعرابي، ومثله.

الوضع في خطاب التكليف.

٢ـ ما تقرر من عدم اعتبار الأفعال الصادرة من المجنون، والنائم، والصبي، والمغمى عليه، من حيث تعلق الأحكام الشرعية بها؛ من وجوب، وندب، ومباح، وممنوع، ففعلهم كفعل البهائم، سيان من هذه الهجة؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقال ـ عزَّ، وجلَّ ـ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، قال: «قَدْ فَعَلْتُ»، وفي الحديث: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ، فَذَكَرَ الصَّبِيَّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَالْمُغْمَى عَلَيْهِ حَتَّى يُفِيقَ»[1]، وفي الحديث ـ أيضًا ـ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنِّسْيَانُ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[2]؛ فعلة انعدام القصد عندهم رفعت عنهم الأحكام التكليفية.

٣ـ الإجماع الحاصل على عدم التكليف بما لا يُطَاقُ في الشريعة الإسلامية، وتكليف من لا قصد له تكليف بما لا يُطاق؛ فاستلزم أن تكليف من لا قصد له غير واقع في الشريعة.

والإمام الشاطبي كعادته يكر على ما يمكن أن يعترض القاعدة من شبهات؛ ليردها؛ حتى تصبح القاعدة لا غبار عليها، وفي هذا الصدد يقول:

١ـ المباح لا تكليف فيه، وما سبق مخصوص في الطلب؛ ليجيب عن هذا بأنه متى صح تعلق التخيير صح تعلق الطلب، وذلك يستلزم قصد المخير، وهو المطلوب على خلاف الفرض أنه غير قاصد الزكوات، والغرامات، وغير ذلك المتعلقة بالأطفال، والمجانين، والجواب ـ عند الإمام الشاطبي ـ:

إن هذا من باب خطاب الوضع، لا من خطاب التكليف الذي هو موضوع القاعدة؛ أي أن ما اعْتُرِضَ به ليس من باب التكليف في شيء، بل من قبيل خطاب الوضع، فهي مسببات ترتبت على أسبابها.

---

(١) اخرجه البخاري في كتاب «الحدود»، و«الطلاق»، وأبو داود، والترمذي في كتاب «الحدود»، وابن ماجة في كتاب «الطلاق»، والدارمي في كتاب «الحدود»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) «إن الله تجاوز عن أمتي ـ لأمتي ـ [الخطأ] ... وما استكرهوا عليه»، أخرجه ابن ماجة في «الطلاق».

أما السكران، فقد اختلف الفقهاء في تكليفه، أو عدم تكليفه، فذهب البعض؛ كالجويني من الشافعية، وابن عقيل من الحنابلة، وغيرهما، إلى أنه غير مكلف، وذهب البعض الآخر إلى أنه مكلف، ووصف ذلك ابن برهان بأنه مذهب الفقهاء قاطبة[١].

وأما السكران عند ـ الإمام الشاطبي ـ، فلا يُعْتَرَضُ به على هذه القاعدة:

١ـ «لقوله ـ تعالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

٢ـ ولأنه ـ في عقوده، وبيوعه ـ محجور عليه لحق نفسه، كما حُجِرَ على الصبي، والمجنون، وفي سواهما، لما أدخل السكر على نفسه، كان كالقاصد لرفع الأحكام التكليفية، فعومل بنقيض المقصود، أو لأن الشرب سبب لمفاسد كثيرة، فصار استعماله له تسببًا في تلك المفاسد، فيؤاخذه الشرع بها، وإن لم يقصدها»[٢].

قاعدة: الْمَقَاصِدُ مُعْتَبَرَةٌ فِي التَّصَرُّفَاتِ ٢/٣٢٣

هذه القاعدة أصولية من جهة، وفقهية من جهة أخرى.

أصولية: من حيث إنها تتعلق بمقاصد الشريعة.

وفقهية: من حيث إنها تندرج فيها معظم أصول الفقه.

وأصل هذه القاعدة هو حديث مولانا رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[٣].

والنية ـ بالتخفيف ـ معناها لغة: القصد[٤].

---

(١) القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام، ص٣٧.

(٢) الموافقات، ١/١٥٠ـ١٥١.

(٣) «[إنما] الأعمال بالنيات...»، أخرجه البخاري في كتاب «بدء الوحي»، و«العتق»، و«مناقب الأنصار»، و«الطلاق» [في الترجمة]، و«الإيمان»، و«الإكراه» [في ترجمة الكتاب]، و«الحيل»، ومسلم في كتاب «الإمارة»، وأبو داود في كتاب «الطلاق»، والنسائي في كتاب «الطهارة»، و«الطلاق»، و«الإيمان»، وابن ماجة في كتاب «الزهد».

(٤) انظر: لسان العرب، مادة «نوي».

وشرعًا: قصد الطاعة، والتقرب إلى الله في إيجاد الفعل(١).

وهذا الحديث قال عنه ابن مهدي: يدخل في ثلاثين بابًا من العلم، وقال الإمام الشاطبي عنه: يدخل في سبعين بابًا(٢).

ومن ثم كانت هذه القاعدة من كبريات قواعد الشرع؛ لاستيعابها معظم الفروع، والجزئيات الفقهية من العبادات، والعادات، والمعاملات.

وقد استدل الإمام الشاطبي على هذه القاعدة بعدة أوجه:

الوجه الأول: بالمقاصد نفرق بين ما هو عبادة، وما هو عادة، ومثاله إمساك الصائم عن المفطرات امتثالًا لأمر الله، فهو صوم، وقد يكون حمية، أو تداويًا، أو لعدم الحاجة إليه، فهو عادة، بل في مجال العبادات نفرق بين ما هو واجب، وغير واجب، بالمقاصد؛ فبالنية - مثلًا - تتميز صلاة الفرض عن صلاة المستحب.

وفي العادات نميز بين: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحرم، والصحيح، والفاسد؛ فالذبح - مثلًا -: قد يكون للأكل؛ فيكون مباحًا، أو مندوبًا، أو للأضحية؛ فيكون عبادة، أو لصنم؛ فيكون حرامًا؛ أو الصحة، والفساد، فهي حكم الأعمال في الدنيا.

الوجه الثاني: العمل المقرون بالمقاصد تتعلق به الأحكام التكليفية، ولا عكس؛ ففعل النائم، والغافل، والمجنون عرِيَ عملهم عن القصد؛ مما جعل أعمالهم مجردة عن الأحكام التكليفية.

وقد استدل على هذا الوجه بعدة حجج نقلية؛ منها:

١- قوله - تَعَالَى -: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، أجمع أهل العلم على أن من أُكرِهَ على الكفر حتى خشي على نفسه القتل، أنه لا إثم عليه إن كفر بلسانه، وقلبه مطمئن بالإيمان، ولا تبين منه زوجته، ولا يحكم عليه بحكم الكفر، هذا قول مالك، والكوفيين، والشافعي، غير محمد بن الحسن؛ فإنه قال:

---

(١) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص٢٩.

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص٩.

«إذا أظهر الشرك كان مرتدًا في الظاهر، وفيما بينه وبين اللَّه ـ تَعَالَى ـ على الإسلام، وهذا قول يرده الكتاب، والسنة»[١].

٢ـ قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ ۝٢﴾ [الزمر: ٢]، قال ابن العربي: «هذه الآية دليل على وجوب النية في كل عمل، وأعظمه الوضوء الذي هو شطر الإيمان، خلافًا لأبي حنيفة، والوليد بن مسلم عن مالك، اللذين يقولان: إن الوضوء يكفي من غير نية، وما كان ليكون من الإيمان شطره، ولا ليخرج الخطايا من بين الأظافر، والشعر، بغير نية»[٢].

٣ـ وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وفي هذا دليل على وجوب النية في العبادات، فإن الإخلاص من عمل القلب، وهو الذي يُراد به وجه اللَّه ـ تَعَالَى ـ، لا غير.

ويُذَيِّلُ الإمام الشاطبي هذه القاعدة بما يمكن أن ينهض اعتراضًا على هذه القاعدة، فتكون المقاصد، وإن اعتبرت على الجملة، فهي غير معتبرة بإطلاق؛ ليرد على هذه بمستوى عالٍ، وبحجج مقنعة، لا يبقى معها إلى الشك من سبيل في حجة هذه القاعدة[٣].

قاعدة: النَّظَرُ فِي مَآلَاتِ الْأَفْعَالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعًا، كَانَتِ الْأَفْعَالُ مُوَافِقَةً، أَوْ مُخَالِفَةً٤/١٩٤

ارتباط هذه القاعدة بسابقتها يظهر كالتالي: فإذا كان وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات، فإن الشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات؛ أي لتحصل المصلحة المسببة، أو تدرأ المفسدة المسببة؛ وعليه، فالحكم على فعل المكلف بالمشروعية، أو الفساد، متوقف على مآلات هذه الأفعال؛ وذلك لأن فعل المكلف قد يكون مشروعًا لمصلحة فيه، تُسْتَجْلَبُ، أو لمفسدة تُدْرَأُ، ولكن بالنظر إلى مآله نجده على

(١) جامع أحكام القرآن، للقرطبي، ١٨٢/١٠.
(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، ١٦٥٦/٤.
(٣) انظر: الموافقات، ٣٢٥/٢، وما بعدها.

خلاف ما قُصِدَ فيه، فإذا أطلق القول فيها بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي استجلاب المصلحة، أو تزيد عليها؛ مما يمنع إطلاق القول بالمشروعية.

وكذلك إذا أُطْلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي، أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية[١]، فالحكم بالمشروعية على فعل من أفعال المكلف مقترن بتحقيق هذا الفعل للمصلحة التي قُصِدَ بها تحقيقها، فإذا لم تتحقق هذه المصلحة في بعض الحالات، أو كان رغم تحصيله لها مفوتًا لمصلحة أهم، أو مؤديًا إلى ضرر أكبر، أفتى المجتهد فيها بالمنع من الفعل.

وبالمثل يفتي المجتهد بالمنع من الفعل؛ درءًا لمفسدته، حيثما كان المنع منه لا يؤدي إلى حدوث مفسدة تساوي أو تزيد، أما إذا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فإن المجتهد لا يُفْتي بالمنع من الفعل؛ وعليه، فليست العبرة بظاهر الأمر في الحكم بمشروعية الفعل، وفي جميع الحالات، واختلاف الظروف، بل بالنظر إلى تحقيق الفعل للمصلحة التي شُرِعَ لتحقيقها، والموازنة بين تحقيق الفعل لهذه المصلحة، وما يترتب عليه من فوات مصلحة أهم، أو حصول ضرر أكبر.

وبالمثل لا يقف المجتهد على ظاهر النهي في الحكم بعدم المشروعية في جميع الحالات، واختلاف الظروف، ولو أدى ذلك إلى حصول مفسدة أشد من المفسدة التي قُصِدَ بالمنع من الفعل درؤها، بل الواجب تحصيل أرجح المصلحتين، ودفع أشد الضررين.

وهذا الأصل يلتقي مع أصل انخرام المناسبة بالمفسدة المساوية، أو الزائدة، الذي عرض له الأصوليون.

وكمثال لهذه القاعدة:

جاءت النصوص الشرعية بوجوب طلب الحلال، وتحري طرقه، والتحرز من الشبهات؛ فإذا تبين للمكلف أن النكاح يلزمه طلب قوت العيال، ونفقه الزوجة، مع ضيق طرق الحلال، واتساع أوجه الحرام، والشبهات، وأنه قد يلجأ إلى الدخول في

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ١٩٤/٤.

التكسب لهم بما لا يجوز، فإن إطلاق النصوص، وعموم الأدلة، يقضي المنع من الزواج؛ لما يلزمه من المفاسد المتوقعة، ولكن المنع من الزواج يئول إلى فوات مصلحة، أو حدوث ضرر أكبر؛ ذلك أن أصل النكاح يحقق مصالح ضرورية؛ هي حفظ النسل، فضلًا عن التحرز من مفسدة التكسب الحرام، قد يئول إلى الوقوع في مفسدة أشد؛ هي الزنا، فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل[1].

ولقد أقام الإمام الشاطبي الأدلة على اعتبار الشارع لهذه القاعدة؛ منها ما فيه اعتبار المآل على الجملة، ومنها ما فيه اعتبار المآل على الخصوص.

فأما الأول: **فدليله الأول:**

أن التكاليف الشرعية مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية؛ فأما الأخروية، فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة؛ ليكون من أهل النعيم، لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية، فإن الأعمال مقدمات لنتائج المصالح؛ فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب، وهو معنى النظر في المآلات.

وأما الدليل الثاني: أن مآلات الأعمال إنما تكون معتبرة شرعًا، أو غير معتبرة، فإن اعْتُبِرَتْ فهو المطلوب، وإن لم تُعْتَبَرْ أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال؛ وذلك غير صحيح؛ لما تقدم من أن التكاليف شُرِعَتْ لمصالح العباد، ولا مصلحة تُتَوَقَّعُ مطلقًا مع إمكان وقوع مفسدة توازيها، أو تزيد.

وأيضًا، فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة.

الدليل الثالث: الأدلة الشرعية، والاستقراء التام، يفيد أن المآلات مُعْتَبَرَةٌ في أصل المشروعية، ومن هذه الأدلة قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة:٢١].

وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسن حامد حسان، ص١٩٦.

﴿قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ [البقرة: ١٨٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ لِتَأۡكُلُواْ فَرِيقٗا مِّنۡ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلۡإِثۡمِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

وقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

وقوله: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩﴾ [البقرة: ١٧٩].

وأما ما فيه اعتبار المآل على الخصوص، فمن الأدلة:

حديثه ﷺ: «أَخَافُ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»[1]، حين أُشيرَ على الرسول ـ عليه الصلاة، والسلام ـ بقتل من ظهر نفاقه، فقَتْلُ هؤلاء المنافقين درء لمفسدة جبائهم، ولكن هذا القتل ينجم عنه تهمة النبي ـ عليه الصلاة، والسلام ـ بقتل أصحابه؛ مما يبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام، وهذا فيه من الضرر على الإسلام أكثر من بقائهم؛ أي أن مآل الأمر إلى التهمة أشد ضررًا على الإسلام من بقاء هؤلاء المنافقين.

وبمقتضى هذه القاعدة أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: «لا تفعل؛ لئلا يتلاعب الناس».

* وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة؛ خوفًا من الانقطاع.
* وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها.
* والأدلة الدالة على التوسعة، ورفع الحرج؛ أي المقاصد الحاجية.

كل هذا يدل على أن الشارع يمنع من الفعل، أو يجيز؛ نظرًا لما يترتب عليه[2].

---

(١) أخرجه البخاري في «المناقب»، ومسلم في «البر».

(٢) انظر: الموافقات، ٤/١٩٥، وما بعدها.

ويبتنى على هذه القاعدة عدة قواعد:

١ـ قاعدة الذرائع: التي قال عنها الشاطبي: «إن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»، وقد مثل لها بعاقد البيع أولًا عن سلعة بعشرة إلى أجل، ظاهره الجواز من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة، فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤديًا إلى بيع خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل؛ بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقدًا، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقدًا بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل؛ لأن المصالح التي لأجلها شُرِعَ البيع، لم يُوجَدْ منها شيء، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر لذلك قصد، ويكثر في الناس بمقتضى العادة، وهذه القاعدة حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه.

وأما من أسقط حكم الذرائع[1]؛ كالشافعي، فإنه اعتبر المآل ـ أيضًا ـ؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني، فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون إلى الإثم، والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام؛ حيث يكون سببًا في سب الله[2].

٢ـ وقاعدة الحيل.

٣ـ ومنها قاعدة إبقاء الحالة على ما وقعت عليه في مسائل الخلاف.

الأصل أن الفعل المخالف للشرع، والذي يُعَدُّ اعتداءً على مصلحة شرعية معتبرة، يُمْنَعُ منه الفاعل متى أمكن ذلك المنع قبل وصول المخالف إلى غايته، وإنه إذا تم الفعل المخالف، فإنه يقع باطلًا، لا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي يرتبها الشارع على الفعل

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، الباب الرابع والثلاثون، تحت عنوان: «في الاحتياط، وقطع الذرائع، والمشتبه».

(٢) انظر: الموافقات، ٤/١٩٨، وما بعدها.

الموافق للشرع، إلا أنه إذا كان المنع من هذا الفعل المخالف يسبب للفاعل ضررًا أشد، أو يُفَوِّتُ عليه مصلحة أهم من المصلحة التي قصد بالمنع من الفعل المحافظة عليها، فإن المجتهد يفتي بعدم المنع من الفعل، وحديث البائل في المسجد تنبيه على هذا المعنى؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتِمَّ بوله؛ لأنه لو قطع بوله، لنجست ثيابه، ولحدث من ذلك داء في بدنه، فترجح تركه على ما فعل من المنهي عنه، على قطعه بما يُدْخِلُ عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا تُرِكَ فالذي ينجسه موضع واحد.

وكذلك فإن الفقيه يُرَتِّبُ على الفعل الذي وقع مخالفًا بعض الآثار، إذا كان في عدم الحكم بترتب هذه الآثار فوات مصالح أهم، أو حدوث ضرر أكبر، وقد وقع التنبيه على هذا في حديث ترك تأسيس البيت على قواعد إبراهيم؛ فإن الرسول - عليه السلام - امتنع عن هدمه، وبنائه على قواعد إبراهيم، جاعلًا جميع الأحكام مترتبة على أن هذا هو البيت، مع أنه مؤسس على غير قواعده؛ لأن في هدمه، أو الحكم بعدم جواز التوجه إليه، ضررًا أشد، ومفسدة أكبر.

وفي تقرير هذه القاعدة يقول الإمام الشاطبي: «من واقع منهيًا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي فيُتْرَك، وما فعل، ذلك أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل؛ نظرًا إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلًا على الجملة، وإن كان مرجوحًا، فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها، مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي؛ فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع؛ لما اقترن من القرائن المرجحة ...، وهذا كله نظرًا إلى ما يئول إليه ترتب الحكم بالنقض، والإبطال، من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي، أو تزيد»[1].

والذي يجب التنبيه إليه أن هذه القاعدة تطبق بقيد هو: أن يكون المخالف واقع دليلًا على الجملة، وإن لم يكن هذا الدليل راجحًا في نظر المجتهد، فهي ترجع إلى مسألة مراعاة الخلاف، وإن ما يراه الفقيه باطلًا قبل الوقوع للأدلة التي رجحت في

(١) انظر: الموافقات، ٢٠٣/٤، وما بعدها.

نظره، يُحْكَمُ بصحته من بعض الوجوه، ويرتب عليه بعض الآثار، ما دام الفاعل قد استند إلى الدليل في الجملة، ولو كان دليلًا في نظر غير المجتهد[١].

وقاعدة تقييد الشخص في استعمال حقه:

«وخلاصة هذه القاعدة أن المجتهد ينظر إلى مآل استعمال الشخص لحقه الذي قرره الشارع له، فإذا تبين للمجتهد أن الشخص لم يستعمل حقه إلا للإضرار بغيره؛ وذلك كما إذا كان يستطيع أن يستعمل حقه بطريقة لا تضر أحدًا، ولكنه اختار هذه الطريقة، بقصد الإضرار بغيره، فإن المجتهد يحكم بالمنع من هذا الفعل؛ عملًا بقاعدة اعتبار المآل، أما إذا لم ينحصر استعمال الحق في قصد الإضرار بالغير، بل كان الشخص قاصدًا مصلحة نفسه من الفعل، وصحب هذا القصد قصد الإضرار بالغير، فإن على الفقيه أن يجري موازنة بين الحقين، وذلك على أساس قوة المصالح التي تُسْتَعْمَلُ هذه الحقوق لحمايتها، فيقدم مصلحة الجماعة في دفع الأضرار العامة على مصلحة الشخص في استعمال حقه، ويقدم الحق الذي يُسْتَعْمَلُ محافظة على النفس على الحق الذي يُسْتَعْمَلُ محافظة على المال، والمصلحة الحاجية على التحسينية... وهكذا»[٢].

وقاعدة: الإقدام على المصانع الضرورية، أو الحاجية، وإن اعترض طريقها بعض المناكر.

ومثاله ترك البيع، والشراء، والزواج، والمعاملات؛ حذرًا من الوقوع في بعض المناكر التي عمت في الأسواق، ودرءًا لبعض الشبهات في طرق الكسب، فذلك غير جائز؛ لأنه ترك لمصلحة أصلية؛ تشوفًا إلى حصول مصلحة كمالية، والمكمل إذا عاد على أصله بالبطلان، لا يُلْتَفَتُ إليه، شريطة التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج[٣].

قاعدة تحقيق المناط الخاص:

هي نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية؛ بحيث

---

(١) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور حسن حامد حسن، ص٢٩٨، وما بعدها.

(٢) نفس المصدر، ص٣٠١، ٣٠٢.

(٣) انظر: الموافقات، ٤/٢١٠ ـ ٢١١، إن أردتَ مزيدًا من التفصيل.

يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المتحتم، وغيره، ويختص غير المتحتم بوجه آخر؛ وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم، والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يَدْخُلُ بسببه على رجل ضرر، أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئًا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رُزِقَ نورًا يعرف به النفوس، ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة، أو عدم التفاتها، فهو يحمل على نفس من أحكام النصوص ما يليق بها؛ بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين، والتكاليف بهذا التحقيق[١].

وقاعدة الاستحسان:

يقرر الإمام الشاطبي أن قاعدة الاستحسان عند مالك ﷺ ترجع إلى نظرية اعتبار المآل[٢]، فانظر إلى هذا الرجل: كيف جعل الاستحسان مبنيًا على قاعدة المآل، لا على مجرد التشهي، والشرع بحسب الهوى.

وقاعدة المقاصد الحاجية:

وفي هذا الصدد يقول الإمام الشاطبي، وهو بصدد تبيان اعتبار المآل على التفصيل: «والأدلة الدالة على التوسعة، ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يئول إليه من الرفق المشروع»[٣].

---

(١) الموافقات، ٤/٩٨.
(٢) الموافقات، ٤/٢٠٥، وما بعدها.
(٣) الموافقات، ٤/١٩٨.

قاعدة: الْقَصِدُ الشَّرْعِيُّ مِنْ وَضْعِ الشَّرِيعَةِ إِخْرَاجُ الْمُكَلَّفِ عَنْ دَاعِيَةِ هَوَاهُ ١٦٨/٢

ذكر أبو إسحاق هذه القاعدة في بيان قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة، واستدل على ذلك بما يأتي:

١ـ النصوص الصريحة المفيدة وجوب عبادة اللَّه من طرف العُبَّاد، وامتثال أوامره، ونواهيه؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾﴾ [الذاريات: ٥٦،٥٧]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾ [طه: ١٣٢]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وغيرها من الآيات الموجبة عبادة اللَّه في حق المكلفين على الإطلاق، أو بتفاصيلها على العموم، وذلك بالرجوع إليه في جميع الأحوال، وامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، وعامة الانقياد إلى أحكامه في كل الأحوال، وإلا فسد الإنس، وفساده يكون على وجهين:

أحدهما: باتباع الهوى، وذلك مهلك.

والثاني: بعبادة غير اللَّه، وذلك كفر[1].

٢ـ ما دام على ذم مخالفة هذا القصد: حيث دلت عدة آيات على ذم من اتبع هواه، وأعرض عن عبادة اللَّه، وإيعاده بالعذاب الآجل، على اعتبار أن اللَّه ـ تعالى ـ جعل الهوى مضادًّا للحق؛ كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

وقال ـ تعالى ـ: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النازعات: ٣٧،٣٨،٣٩]، وقال في قسيمه: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١]، وقال ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤].

---

(١) جامع الأحكام، للقرطبي، ١٢/١٤١.

وغير ذلك من الآيات التي ما ذكر اللَّه ـ تَعَالَى ـ فيها الهوى إلا وهو مشفوع بالذم له، ولمتبعيه، كما روى ابن عباس؛ حيث قال:

«ما ذكر اللَّه الهوى في كتابه إلا ذَمَّهُ»[١].

٣ـ ما أفادته التجارب، والعادات؛ من أن المصالح الدينية، والدنيوية، لا تتأتى مع الاسترسال في اتباع الهوى.

فالهوى يختلف من إنسان لآخر، بل هذا الهوى يتغير لدى الإنسان نفسه، فيصبح الإنسان يكره ما كان يحب بالأمس، أو العكس، وهذا ومثله مدعاة للتهارج، والتقاتل، والتطاحن، الذي هو مضاد للمصالح الدينية، والدنيوية.

وبيان أن الشريعة وضعت على عدم مقتضى تشهي العباد وأغراضهم هو كالتالي:

إن أحكام الشرع خمسة:

١ـ الوجوب، والتحريم مخالفان لتشهي العباد، وإن اتفق للمكلف فيه غرض موافق، وهو باعث، فهو على مقتضى الأمر، والنهي، فهو بالعرض لا بالأصل.

وأما المكروه، والمندوب، والمباح، فالظاهر فيها أنها داخلة تحت اختيار المكلف، إلا أن دخولها هذا وارد من جهة إدخال الشارع لها تحت اختياره.

ويثير الإمام الشاطبي تساؤلًا عن كيفية عدم وضع الشريعة وفق أغراض العباد، بينما هي ـ الشريعة ـ وُضِعَتْ لمصلحة العباد لا لمصلحة اللَّه.

وبالإضافة إلى أن الشريعة جاءت وفق مصالح العباد؛ حيث ثبتت لهم حظوظهم تفضلًا من اللَّه ـ تَعَالَى ـ، على ما يقوله المحققون، أو وجوبًا على ما يزعمه المعتزلة[٢].

ليرد على ذلك:

بكون الشريعة وضعت لمصالح العباد بحسب ما رسمه الشارع، وأوجبه، وعلى الحد الذي حده، لا وفق أهوائهم، وشهواتهم، وبهذا ينتفي ما قد يُتَوَهَّمُ من تعارض

(١) ذكر الهوى في القرآن ٢٦ مرة، كلها مصحوبة بالذم؛ انظر: المعجم للفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص: ٧٤٠.

(٢) الموافقات، ١٧٢/٢.

في التساؤل.

وإن امتثال هذه القاعدة الأصولية، كما قررها الشاطبي، يقفنا على فوائد كثيرة؛ منها:

١ـ أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر، أو النهي، أو التخيير، هو باطل بإطلاق[(١)].

٢ـ أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود؛ لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيثما زاحم بمقتضاها في العمل كان مخوفًا[(٢)].

٣ـ أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة أن يُحتَال بها على أغراضه؛ كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه؛ كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سلمًا في أيدي الناس[(٣)].

٤ـ وجوب ترسم خطوات الشريعة في كل شيء؛ كالعمل على التفات الأطباء المسلمين، حين نقلهم لإنجازات طبية من غير بلاد المسلمين، إلى حكمها الشرعي، أما عملهم ـ الأطباء ـ هنا، فهو تحقيق المناط؛ لعرضه على الفقهاء المسلمين، قصد استنباط الحكم الشرعي الخاص بهذا المستجد، في ضوء الأصول الإسلامية؛ لأن غير المسلمين يقومون بأعمالهم، وأبحاثهم؛ انطلاقًا مما يدينون، وقد يخالف هذا خلق الإسلام، ومقاصده؛ **كبنوك الحيوانات المنوية، واستئجار الأرحام.**

ومن هنا كانت الشريعة حاكمة على العلم، ولا عكس، بالإضافة إلى ما تبرزه هذه القاعدة، من أن الشريعة الإسلامية مواكبة لتطور الإنسان بعمل الفقهاء.

قاعدة: قَصْدُ الشَّارِعِ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَنْ يَكُونَ قَصْدُهُ فِي الْعَمَلِ مُوَافِقًا لِقَصْدِهِ فِي التَّشْرِيعِ ٢/٣٣١

سبق الحديث عن قاعدة: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق؛ فبناءً على هذا، وجب أن يكون قصد المكلف موافقًا لمقاصد الشارع، الضرورية،

(١) الموافقات، ٢/١٧٣.

(٢) نفس المصدر: ٢/١٧٤.

(٣) نفس المصدر. ٢/١٧٦.

والحاجية، والتسحينية، والتابعة إلى درجة المطابقة، إيجابًا، وسلبًا؛ ظاهرًا، وباطنًا؛ قولًا، وفعلًا.

ومثاله قوله - تَعَالَى -: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فقصد الشارع من الرجعة هو الإصلاح، فإذا وافق قصد المكلف قصد الشارع، وقصد الإصلاح جازت، وإلا فلا.

وقد استدل الإمام الشاطبي على هذه القاعدة بما يلي:

١- الشريعة موضوعة لصالح العباد على الإطلاق، والعموم؛ فوجب أن يترسم المكلف خطواتها قولًا، وفعلًا؛ حتى يكون قصده موافقًا لقصد الشارع.

٢- وأول ما يتصدر الضروريات الخمس الحفاظ على الدين؛ لكون الله - سبحانه، وتعالى - خلق العباد ليعبدوه؛ فوجب أن يكون قصد المكلف موافقًا لقصد الشارع، فيحرز بذلك على الجزاء في الدنيا، والآخرة.

٣- بناءً على قاعدة: تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلف من الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، وهو عين ما كُلِّفَ به العبد، فلا بد أن يكون مطلوبًا بالقصد إلى ذلك؛ لأن الأعمال بالنيات، وإلا لم يكن عاملًا على المحافظة على أساس أنه خليفة الله في إقامتها؛ بأخذه بالأسباب الظاهرة المرسومة من الله - تَعَالَى - في الشرائع، وجعل العقول قادرة على إدراكها، فيكون بذلك خليفة لله في إقامة هذه المصالح بحسب طاقته، وأقل ذلك خلافته مع نفسه، وأهله، وكل من تعلقت له به مصلحة؛ قال - تَعَالَى -: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩].

وقال ﷺ: «الأَمِيرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ زَوْجِهَا، وَوَلَدِهِ؛ فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»(١)، كل هذه الأمثلة، وغيرها مما لم أذكره، توضح بجلاء أن الحكم كلي عام غير مختص؛ فلا يُعْفَى منه أي فرد من أفراد الولاية، عامة كانت، أو خاصة؛ الشيء الذي يستوجب على المستخلف أن يقوم مقام

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري في كتاب «الجمعة»، و«الاستقراض»، وأخرجه أحمد بن حنبل في المسند.

من استخلفه، ويقصد مقاصده.

ولمزيد من التفصيل ينظر في «الموافقات» في:

١- كتاب الأحكام، في المسألة السادسة هناك: حيث إن الأحكام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال، والتروك بالمقاصد.

٢- وفي المسألة السادسة من النوع الرابع: وهو دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.

وأرى أن مخالفة قصد الشارع من طرف المكلف، يجعل التشريع الإلهي عديم الفائدة، وأن الرسالة المحمدية لغو، والعياذ بالله.

وفي إطار هذه القاعدة يقول ابن القيم:

«وتأمل قول النبي ﷺ: «صَيْدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ، وَأَنْتُمْ حُرُمٌ، مَا لَمْ تَصِيدُوهُ، أَوْ يُصَدْ لَكُمْ»[1]، كيف حرم على المحرم الأكل مما صاده الحلال، إذا كان قد صاده لأجله؛ فانظر كيف أثر القصد في التحريم، ولم يرفعه ظاهر الفعل»[2].

وذلك على اعتبار أن قصد المكلف لم يكن موافقًا لقصد التشريع.

قاعدة: مِنْ مَقْصُودِ الشَّارِعِ فِي الْأَعْمَالِ دَوَامُ الْمُكَلَّفِ عَلَيْهَا ٢/٢٤٢

إن الشارع الحكيم ألزم المكلفين بتكاليف متنوعة، كان قصده منها استمرار المكلف عليها مدة بقائهم، وهذا بالنسبة لأعمال العبادات التي تتكرر أسبابها؛ ومثال ذلك: الصلاة؛ فهي تترك أسبابها في اليوم خمس مرات؛ لذا وجب أن يؤديها المكلف في كل يوم عاشه خمس مرات، كما هو معروف، واستدل الإمام الشاطبي على هذه القاعدة بعدة أدلة؛ منها:

١- النصوص النقلية؛ كقوله - تَعَالَى -: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾ [المائدة:٥٥]، وقد فسرت الإقامة بالدوام؛ حيث ذُكِرَتْ مضافة إلى الصلاة، وقوله - تَعَالَى -: ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾

---

(١) أخرجه أبو داود، والنسائي في كتاب «المناسك»، والترمذي في كتاب «الحج»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) إعلام الموقعين: ٣/١١٠.

﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المعارج: ٢٢،٢٣]، وقد وصفهم ـ سبحانه ـ بما ينبئ عن كمال تنزههم عن الهلع من الاستغراق في طاعة الحق ـ عَزَّ، وجَلَّ ـ، والإشفاق على الخلق، والإيمان بالجزاء، والخوف من العقوبة، وكسر الشهوة، وإيثار الآجل على العاجل؛ فقال ـ عز من قائل ـ: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المعارج: ٢٣]، أي مواظبون على أدائها، لا يُخِلُّون بها، ولا يُشْغَلون عنها بشيء من الشواغل، وفيه إشارة إلى فضل المداومة على العبادة[١].

وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ١١٠]، وفي الحديث: «أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ، وَإِنْ قَلَّ»[٢]، وقال: «خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا»[٣].

٢ـ وفي توقيت الشارع للعبادات؛ من واجب، ومسنون، ومستحق، وفي أوقات معلومة الأسباب ظاهرة، ولغير أسباب؛ كالصلوات الخمس، والضحى ... ما يفيد القطع بكون الشارع يقصد إدامة الأعمال.

٣ـ كما أن باب الرخص ـ كما بحثه الأصوليون ـ، وقاعدة المشقة تجلب التيسير ـ توضح وتبين مقصد الشارع إلى ما نحن بصدده في هذه القاعدة.

وأرى أن قاعدة: يستقر الوجوب بمجرد دخول الوقت، ولا يُشْتَرَطُ إمكان الأداء على الصحيح، تخدم القاعدة أعلاه.

قاعدة: مُوَافَقَةُ الْعَمَلِ لِمُقْتَضَى الْمَقَاصِدِ الأَصْلِيَّةِ يَسْتَلْزِمُ صِحَّتَهُ، وَسَلَامَتَهُ مُطْلَقًا ١٦٩/٢

المقصود بالمقاصد الأصلية: «تلك الضروريات المعتبرة في كل ملة، والتي لا يدخلها

(١) روح المعاني، للألوسي، جـ ٢٩/ ٧٧.
(٢) «فإن خير العمل أدومه، وإن قل» بهذا اللفظ، أخرجه ابن ماجة في كتاب «الزهد»، وأحمد بن حنبل في المسند.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب «الصوم»، ومسلم في كتاب «المسافرين».

حظ المكلف، سواء أكانت ضرورية عينية، أم ضرورية كفائية»[(١)].

وأما «مطلقًا» فهي رأسًا، أو أصلًا؛ أي سواء أكانت هذه الضروريات خالية من مراعاة حظ المكلف، أوكانت مما فيه الحظ بالعرض.

والعمل يشمل القول، أو الفعل.

ومعنى هذه القاعدة: أن المكلف إذا قام بعمل ما ـ قول، أو فعل ـ مطابقًا لمقتضى المقاصد الأصلية، عينية كانت، أو كفائية، بريئة من الحظ، أو فيما رُوعِيَ فيها الحظ عرضًا، على أساس أنه واجب ملزم، وبنية الامتثال، نازعًا منزع التشريع، بعيدًا عن هواه ـ فإن عمله هذا يتصف بالصحة، والسلامة.

ومثاله: القائم على أداء الصلاة على وجهها المطلوب، وبنية امتثال الواجب الإلهي، لا بنية مراعاة المدح، وإن جاء المدح عرضًا، فلا شك أن عمله هذا صحيح، وسليم، ونفس الشيء بالنسبة لباقي الضروريات.

ودليل الإمام الشاطبي على هذه القاعدة مبني على قاعدتين:

١ـ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع.

٢ـ المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه.

وعلى هاتين القاعدتين يكون عمل المكلف الموافق لمقتضى المقاصد الأصلية محققًا لمقصد الشارع، الذي هو إخراج المكلف عن داعية هواه، وحتى يكون لله، وكل عمل جانب فيه الهوى إلى الحق أميل، وهو الصواب ما دام الأمر منحصرًا في شيئين: الهوى، أو الحق.

ومن فوائد هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي[(٢)]، والتي سأقوم بتعدادها فقط:

١ـ أن مراعاة، وامتثال المقاصد الأصلية، يُصَيِّرُ العمل عبادة، وخالصًا بعيدًا عن الحظوظ التي تشوب وجه العبودية، سواء كانت هذه المقاصد الأصلية من قبيل العبادات، أو العادات.

---

(١) انظر: الموافقات، ١٧٦/٢.

(٢) انظر: الموافقات، ٢٠٢/٢، وما بعدها.

٢ـ البناء على المقاصد الأصلية يجعل الأعمال في أحكام الوجوب.

٣ـ تحري المقاصد الأصلية يترتب عليه الثواب بنسبة هذا التحري، والقصد.

٤ـ العمل وفق المقاصد الأصلية يُصَيِّرُ الطاعة أعظم، والعكس صحيح.

٥ـ أصول الطاعات ناجمة عن مراعاة المقاصد الأصلية.

وأرى أن الفائدة الكبرى أن يُحْرَصَ على هذه المقاصد الأصلية؛ حتى تُجْتَنَى هذه الثمار المذكورة سالفًا؛ لأن الفوز بسعادة الدارين رهين بامتثال هذه المقاصد الأصلية.

قاعـدة: مَنِ ابْتَغَى فِي التَّكَالِيفِ مَا لَمْ تُشْرَعْ لَهُ فَعَمَلُهُ بَاطِلٌ ٢/٢٣٣

هذه القاعدة هو الوجه المخالف للقاعدة السابقة: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع»؛ فإن خالف قصد المكلف قصد التشريع، متبعًا هواه، وعاصيًا لمولاه؛ لأن العباد مجبولون على الميل إلى الأفراح، واللذات، والنفور من الغموم، والمؤلمات - كان مبتغيًا بعمله هذا في تكاليف الشريعة غير ما شُرِعَتْ له، وناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، وعليه «حُفَّتِ الجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَالنَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»[1].

وقد صاغ الإمام الشاطبي هذه القاعدة التي نحن بصدد بسطها على شكل دليل منطقي مؤلف من: مقدمة صغرى، وكبرى، ونتيجة.

فالمقدمة الصغرى لهذه القاعدة هي: كل من ابتغى في الشريعة غير ما شُرِعَت له، فقد ناقض الشريعة.

والمقدمة الكبرى لهذه القاعدة: كل من ناقضها، فعمله في المناقضة باطل.

النتيجة: فمن ابتغى في التكاليف ما لم تُشْرَع له، فعمله باطل.

وقد رأى أبو إسحاق أن المقدمة الكبرى أمرها واضح؛ باعتبار أن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح، ودرء المفاسد، في حين دلل على المقدمة الصغرى بأوجه ستة[2]:

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لعز الدين بن عبدالسلام، ١/١٧.
(٢) انظر: الموافقات، ٢/٢٣٣ - ٢٣٤ - ٢٣٥.

أ ـ الأفعال والتروك متماثلة عقلًا؛ من حيث القصد؛ فتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، والآخر للمفسدة، مع بيان وجه الحصول على المصلحة مشفوعًا بالترغيب، وموضحًا وجه الحصول على المفسدة مشفوعًا بالترهيب؛ رحمة بالعباد.

فإن قصد غير ما قصده الشارع؛ لسبب ما، فإنه يكون قد أهمل مقاصد الشارع، والعكس صحيح؛ أي ما أهمله الشارع معتبرًا، وهذا مخالف، ومضاد للشرع.

٢ـ وقريبًا من هذا، فعند مخالفة المكلف لقصد الشارع يكون مستحسنًا لما رآه غير حسن، وما ليس بحسن عند الشرع حسن عنده.

وهذا مضاد ـ أيضًا.

٣ـ أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ يقول: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥].

وقال عمر بن عبدالعزيز: «سن رسول اللَّه ﷺ، وولاة الأمر من بعده سننًا، الأخذ بها تصديق لكتاب اللَّه، واستكمال لطاعة اللَّه، وقوة على دين اللَّه، من عمل بها مهتدٍ، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه اللَّه ما تولى، وأصلاه جهنم، وساءت مصيرًا»[1]، ومن قصد مصالح، أو درء مفاسد، لم يأخذ بها الشرع، شاقَّ مشاقة ظاهرة.

٤ـ القاصد لغير ما قصد الشارع، يكون بعمله هذا آخذًا في غير مشروع حقيقة، وبالتالي فهو لم يأت بذلك المشروع أصلًا، فهو غير فاعل لما أُمِرَ به، أو تارك لما أُمِرَ به؛ لأن عمله هذا مناقض للشارع في الأخذ.

٥ـ أن مخالفة قصد الشارع من طرف المكلف يجعل مقاصد الشارع وسائل لما قصده المكلف، وهذا إهدار لمقاصد الشارع، ومثاله نكاح المحلل.

٦ـ أن القاصد لغير ما قصده الشارع مستهزئ بآيات اللَّه؛ بدليل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوٗاۚ﴾ [البقرة:٢٣١]؛ أي تطرحوها، ولا تأخذوا بها، وتعملوا بغيرها، وآيات اللَّه دلائل أمره، ونهيه؛ لأن آيات اللَّه كلها جد لا هزل،

(١) الموافقات، ٢/٢٣٤.

والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

وقد ساق الإمام الشاطبي للقاعدة أمثلة[١]؛ منها:

إظهار كلمة التوحيد قصدًا لإحراز الدم، والمال، لا لإقرارٍ للواحد الحق بالوحدانية، والصلاة لِيُنْظَرَ إليه بعين الصلاح، والذبح لغير الله.

ولم يغفل الإمام الشاطبي ما قد يُعْتَرَضُ به على هذه القاعدة؛ ليرد على ذلك؛ لذا سأكتفي بنقل أجوبته دون الاعتراضات؛ اعتمادًا على قاعدة السؤال معاد في الجواب.

والجواب: أن مسائل الإكراه إنما قيل بانعقادها شرعًا بناءً على أنها مقصودة للشارع؛ بأدلة قررها الحنفية، ولا يصح أن يقر أحد بكون العمل غير مقصود للشارع على ذلك الوجه، ثم يصححه؛ لأن تصحيحه إنما هو بالدليل الشرعي، والأدلة الشرعية أقرب إلى تفهيم مقصود الشارع من كل شيء؛ فكيف يُقَالُ إن العمل صحيح شرعًا مع أنه غير مشروع؟ هل هذا إلا عين المحال؟ وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقًا؛ فإنما قال بها بناءً على أن للشارع قصدًا في استجلاب المصالح، ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت، فإذا صحح ـ مثلًا ـ نكاح المحلل، فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل؛ بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل، أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة، والخاصة؛ إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة؛ فإنما يُبْطَلُ منها ما كان مضادًا لقصد الشارع خاصة؛ وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة[٢].

قاعدة: لَا عِبْرَةَ بِالْحِيَلِ فِي الدِّينِ ٢/٣٨٠

لقد عرف الإمام الشاطبي التحيل جملة بأنه: «تحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعًا إلى أحكام أخر، بفعل صحيح الظاهر، لغو في الباطن، كانت الأحكام من خطاب

(١) الموافقات، ٢/٢٣٥.

(٢) الموافقات، ٢/٢٣٦ ـ ٢٣٧.

التكليف، أو من خطاب الوضع»[١]، واسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعًا، في صورة عمل جائز، أو عمل غير معتدٍ به شرعًا، في صورة عمل معتدٍ به؛ لقصد تفضيلي من مؤاخذته؛ فالتحيل شرعًا هو ما كان المنع فيه شرعيًا، والمانع الشارع.

فأما السعي إلى عمل مأذون، بصورة غير صورته، أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلًا، ولكن يسمى تدبيرًا، فسعى لتزوجها لتحل له مخالطته.

أو حرصًا؛ كركوع أبي بكرة ﷺ، لما دخل المسجد، فوجد رسول الله ﷺ، وخشي فوات الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول؛ تحصيلًا لفضله، فركع، ودب راكعًا حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله ﷺ: «زَادَكَ اللَّهُ حِرْصًا، وَلَا تَعُدْ»[٢].

أو الورع؛ مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح، إذا خشي أن يغلبه النوم[٣]؛ وعليه، فالحيل بالمفهوم السابق غير المشروع، لا عبرة بها، إلا أن هذا جملة عند أبي إسحاق الشاطبي، وإلا فإن المسألة فيها تفصيل[٤].

وقد استدل الإمام الشاطبي على عدم العبرة بالحيل في الدين بعدة أدلة؛ منها:

١ـ الكتاب: كقوله ـ تَعَالَى ـ في المنافقين: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠]... إلى آخر الآية، وقوله ـ تَعَالَى ـ في المرائين: ﴿كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقال ـ تَعَالَى ـ: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]؛ يعني الورثة، وغير ذلك من الآيات في هذا المعنى.

ومن الأحاديث: قوله ـ عليه الصلاة، والسلام ـ: «لَا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلَا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»[٥].

---

(١) الموافقات، ٢/٣٨٠.

(٢) قال النبي ﷺ لأبي بكرة ﷺ لما دخل المسجد، فوجد رسول الله ﷺ، فخشي فوات الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول....، أخرجه البخاري في كتاب «الأذان»، وأبو داود في كتاب الصلاة، والنسائي في كتاب الإمامة، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، ومكارمها: للشيخ محمد أحمد الطاهر بن عاشور، ص١١٠.

(٤) انظر: الموافقات، ٢/٣٨٧: ٣٩١.

(٥) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري، وأبو داود، والنسائي.

هذا نهي عن الاحتيال لإسقاط واجب الزكاة، أو تقليله.

وقال: «قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ؛ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَّلُوهَا، وَبَاعُوهَا، وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا»(١).

وقال: «مَنْ أَدْخَلَ فَرَسًا بَيْنَ فَرَسَيْنِ، وَقَدْ أَمِنَ أَنْ تَسْبِقَ، فَهُوَ قِمَارٌ»(٢).

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، كلها تُفِيدُ عدم جواز التحيل في قلب الأحكام ظاهرًا.

وعليه عامة الأمة من الصحابة، والتابعين؛ فإن الصحابة، والتابعين، وهم أعلم الأمة بكلام اللَّه، ورسوله، ومعانيه ـ سموا الحيل المحرمة خداعًا(٣).

قاعـدة: **إِذَا كَانَ الْأَمْرُ فِي ظَاهِرِهِ، وَبَاطِنِهِ عَلَى أَصْلِ الْمَشْرُوعِ، فَلَا إِشْكَالَ وَإِنْ كَانَ الظَّاهِرُ مُوَافِقًا، وَالْمَصْلَحَةُ مُخَالِفَةً لِفِعْلٍ غَيْرِ صَحِيحٍ، وَغَيْرِ مَشْرُوعٍ٢/٣٨٥**

يقول الإمام الشاطبي(٤): موافقة ظاهر عمل المكلف، وباطنه، لمقصود الشارع صحيح، لا غبار عليه؛ لأنه يكون قد تحقق مقصود الشارع الهادف إلى مصلحة العباد.

أما إن كان الظاهر موافقًا، والمصلحة مخالفة، فحكم عمل المكلف هنا عدم الصحة، وعدم المشروعية؛ ذلك:

لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها ـ أي وجودها شكلًا، وظاهرًا ـ، بل المقصود بها معانيها؛ وهي المصالح، والمقاصد التي شُرِعَتْ لأجلها.

وقد مر أن قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في

(١) رواه ابن ماجة، وابن حبان، والطبراني في الكبير، والبيهقي.
(٢) جزء من حديث رواه في «التيسير» عن أبي داود، بالياء «من يسبق» في الموضعين.
(٣) إعلام الموقعين، ٣/١٧٤.
(٤) الموافقات، ٢/٣٨٥.

التشريع؛ لأن وضع الشريعة موضوع لمصالح العباد.

كما أن المشروعات إنما وُضِعَتْ لتحصيل المصالح، ودرء المفاسد، فإن خُولِفَتْ لم يكن في تلك الأفعال التي خُولِفَ بها جلب مصلحة، ولا درء مفسدة.

وكلام الشاطبي هذا يفيد أن الأعمال منوطة بالأسباب، هذه الأسباب التي تشتمل على الحكم، والمصالح التي ضبطها الشرع، إلا أن الفعل قد يكون واحدًا، وأسبابه متعددة، مثاله: النطق بالشهادتين، والصلاة، وغيرهما من العبادات، إنما شرعت لإفراد اللَّه ـ تَعَالَى ـ بالعبادة، والاستعانة، فلا يشرك به أحدًا، ولا يشرك معه شيئًا، وهي صلة وصل تصل المسلم بخالقه على مدة بقائه في هذه الدنيا، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة، والانقياد، إلا أن هذه العبادات، أو إحداها، قد يكون القصد منها نيل حظ من حظوظ الدنيا، أو نفع؛ كالمصلي رئاء الناس؛ ليشكر، وينال به رتبة في الدنيا؛ فعمله هنا ظاهره موافقًا، ومصلحته مخالفة، فعمله هذا باطل؛ لأن مصلحة الشارع لم تتحقق؛ وهي هنا إفراد اللَّه بالعبادة من حسن الاتصال به، وابتغاء مثوبته، وغير ذلك.

وفي هذا الإطار يضيف الإمام الشاطبي مسألة في غاية الأهمية.

وكذلك نقول: إن أحكام الشريعة تشتمل على:

١ـ مصلحة كلية في الجملة: وهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته، وأقواله، واعتقاداته، حتى يرتاض بلجام الشرع، وعليه كان المتتبع لرخص المذاهب في كل مسألة عنَّت له، فقد خلع رِبْقَة التقوى، وتمادى في الهوى، ونقض ما أبرمه الشرع.

٢ـ أما الجزئية: ما يعرب عنها كل دليل؛ لحكم في خاصته[1].

كل هذا بالنسبة للحيل التي تهدم أصلًا شرعيًا، وتناقض المصلحة الشرعية، أما ما لا يهدم أصلًا شرعيًا، ولا يناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها، فجعلها الإمام الشاطبي ثلاثة أقسام:

أحدها: لا خلاف في بطلانه؛ كحيل المنافقين.

---

(١) الموافقات، ٢/٣٨٦ ٣٨٧

والثاني: لا خلاف في جوازه؛ كالنطق بكلمة الكفر إكراهًا عليها.

والثالث: وهو الذي لم يتبين فيه للشارع مقصد يُتَّفَقُ على أنه مقود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وُضِعَتْ لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه؛ أي لم يتبين فيه بدليل واضح قطعي لحاقه بالقسم الأول، أو الثاني؛ ومثاله نكاح المحلل، وبيوع الآجال.

وعلى أي، فهذه القاعدة ترتبط بعدة قواعد سبقت؛ هي:

١ـ من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل.

٢ـ قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع.

٣ـ المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه.

٤ـ الأعمال بالنيات، أو المقاصد معتبرة في التصرفات.

٥ـ الرخص لا تُنَالُ بالمعاصي، وهذه لم تُبْسَطْ قبل.

وفي هذا الإطار أفاض ابن القيم ـ رحمه الله ـ في بيان أوجهٍ لبطلان الحيل في كتابه: «إعلام الموقعين»[1].

* * * * *

(١) انظر: إعلام الموقعين، قسم كبير في الجزء الثالث.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي
قَوَاعِدُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ، وَالْمَفْسَدَةِ

قاعـدة: الْمَصَالِحُ الْمُجْتَلَبَةُ شَرْعًا، وَالْمَفَاسِدُ الْمُسْتَدْفَعَةُ، إِنَّمَا تُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ تُقَامُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِلْحَيَاةِ الأُخْرَى، لَا مِنْ حَيْثُ أَهْوَاءِ النُّفُوسِ فِي جَلْبِ مَعَالِهَا الْعَادِيَّةِ، أَوْ دَرْءِ مَفَاسِدِهَا الْعَادِيَّةِ. ٣٧/٢

المصلحة التي عملت الشريعة على جلبها، والمفسدة التي عملت على دفعها، هي التي تتمحور حول الحياة الأخرى، أما الدنيا فهي وسيلة، أو مقصد خادم للأخرى.

ومفاد هذه القاعدة: أن اللَّه ـ سبحانه، وتعالى ـ ربط بين الحياتين بوشيجة متينة؛ هي رابطة السبب، والمسبب؛ حيث جعل المصالح الدنيا وسيلة للمصالح الأخرى؛ وذلك بإلزامهم بشريعة كاملة يتبعونها.

فالنظر إلى المصالح، والمفاسد يكون وفق ما قرره الشارع، لا من حيث ما تمليه أهواء البشر؛ وعليه، فالمصلحة والمفسدة في الشريعة الإسلامية تتسم بالشمول ـ الحياتين: الدنيا، والآخرة ـ، ولا تقتصر على الدنيا فقط، كما هو الشأن بالنسبة للقوانين الوضعية.

فالمصالح والمفاسد المعتبرة شرعًا هي ما كان بها قيام الحياة الدنيا وسيلةً للغاية التي هي المصالح الأخروية؛ وعليه، فالمصالح الدنيوية التي لا ترمي للمصالح الأخروية غير معتبرة في نظر الشارع؛ وعليه، فإن مصالح الأهواء الدنيوية العادية لا عبرة بها شرعًا، وهو نفس الحكم بالنسبة لدرء المفاسد العادية الدنيوية.

والدليل على ذلك:

١ـ ما مر في القاعدة الشرعية التي هي: أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدًا للَّه اختيارًا، كما هو عبدٌ للَّه اضطرارًا، الشيء الذي لا يمكن معه أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس؛

قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١]، والحق هو ما جاء به النبي ﷺ، وجعل الاتباع حقيقيًا، والإسناد مجازيًا ....، وجوَّز أن يكون المعنى لو وافق الحق مطلقًا أهواءهم لخرجت السموات والأرض عن الإصلاح، والانتظام بالكلية[1].

٢ـ اتفاق العقلاء جملة على أن المعتبر هو المصلحة التي هي عمود الدنيا، والدين، لا من حيث أهواء النفوس؛ ولذلك لم يسايروا لما سبق، وجاء الشرع حاملًا المكلفين عليه طوعًا؛ أو كرهًا ليقيموا دنياهم لآخرتهم.

٣ـ أن المنافع والمضار في الغالب الأعم إضافية لا حقيقية؛ أي أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وفي مكان دون مكان، وبالنسبة لشخص دون شخص، أو وقت دون وقت، ومن جماعة إلى جماعة؛ فالنكاح المشروع ـ مثلًا ـ منفعته للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية لذلك، وكون المرأة مرغوبًا فيها، ولا يولد هذا النكاح ضررًا عاجلًا، ولا آجلًا ....، فكثير من المنافع تكون ضررًا على قوم لا منافع، وإلا فقد يكون بالنسبة للبعض ضررًا؛ وعلى هذا كان النكاح تعتريه الأحكام الخمسة.

كل هذا يبين أن المصالح، والمفاسد مشروعة، أو ممنوعة؛ لقيام هذه الحياة، لا لنيل الشهوات، لما يحصل معها من الضرر؛ مما يؤدي إلى أن المصالح والمفاسد لا تتبع الأهواء.

٤ـ اختلاف الأغراض في الأمر الواحد، فما يراه شخص أنه منفعة، فينفذه، يراه الآخر ضررًا يخالف غرضه، وعلى أي حال، فحصول الاختلاف في الأغراض في الأغلب الأعم هو الذي يمنع وضع الشريعة وفق هذه الأغراض.

وشبيه بهذه القاعدة يقول العز بن عبدالسلام:

«الإنسان مكلف بعبادة الديان باكتساب في القلوب، والحواس، والأركان، ما دامت حياته، ولم تتم حياته إلا بدفع ضروراته، وحاجاته؛ من المأكل، والمشرب، والملابس، والمناكح، وغير ذلك من المنافع، ولم يتأت ذلك إلا بإباحته»[2].

---

(١) روح المعاني، للآلوسي، ٥٢/٨.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبدالسلام، ٨٠/٢.

قاعـدة: الضَّرُورِيَّاتُ، وَالْحَاجِيَّاتُ، وَالتَّحْسِينِياتُ، إِذَا كَانَتْ قَدْ شُرِعَتْ لِلْمَصَالِحِ الْخَاصَّةِ بِهَا، فَلَا يَرْفَعُهَا تَخَلُّفُ آحَادِ الْجُزْئِيَّاتِ ٥٢/٢.

يرى الإمام أبو إسحاق أن تخلف آحاد الجزئيات من أية كلية من الكليات الثلاث لا يؤثر فيها، ولا يرفعها، وهذا راجع:

١ـ إلى أن هذه الجزئيات رغم أنها داخلة في الكلي، إلا أنها آخذة حكمًا آخر، ومثاله: مالك الجواهر النفسية، فحكمة وجوب الزكاة الغنى، وهي موجودة في مالك الجواهر النفيسة؛ كالماس ـ مثلًا.

٢ـ أو أنها آخذة حكمه، إلا أن المصلحة المعتبرة في الكلي غير متحققة فيها، ومثاله: العقوبات للازدجار، مع أنا نجد من يُعَاقَبُ، فلا يزدجر عما عُوقِبَ عليه، هذا بالنسبة للضروريات.

أما بالنسبة للحاجيات؛ فكالقصر في السفر، مشروع للتخفيف، وللحوق بالمشقة، والملك المترفه لا مشقة له، والقصر في حقه مشروع. وأما في التحسينيات، فإن الطهارة شُرِعَتْ للنظافة على الجملة، مع أن بعضها على خلاف النظافة؛ كالتيمم[1].

وقد استدل على هذه القاعدة بما يلي:

١ـ أن الغالب الأكثري بمرتبة العام القطعي شرعًا، أما المتخلفات الجزئية فليست بهذه المرتبة، بل لا ينتهض منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، ومعارضة الغالب العام القطعي لا تكون إلا بمثله، أو أقوى منه، وهذا غير متحقق في التخلف الجزئي.

٢ـ الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحِكَم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلًا؛ وعليه، فلا يصح الاعتراض بها أصلًا؛ لأن الذي يمكن الاعتراض به هنا هو ما كان داخلًا تحت أحكام الكلي.

ولا بأس من إعادة وجهي خروج الجزئيات عن الكليات.

١ـ إذا كانت آخذة حكمًا آخر.

(١) الموافقات، ٥٢/٢، ٥٣

٢- أو أنها آخذة حكمه إلا أن المصلحة المعتبرة في الكلي غير متحققة منها.

الجزئيات المتخلفة عن الكليات — الكليات

الضروريات/ الحاجيات / التحسينيات

إلى أن قال الإمام الشاطبي:

«فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة وضع الكليات للمصالح»[1]؛ لأن العبرة بالغالب الأعم.

قاعدة: الأَمْرُ فِي المَصَالِحِ مُطَّرِدٌ مُطْلَقًا فِي كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ، وَجُزْئِيَّاتِهَا ٢/٥٤

الشريعة الإسلامية عامة؛ لا تختص بجهة دون أخرى، أو دولة دون دولة، وإنما جاءت للناس كافة؛ من عرب، وعجم، شرقيين، وغربيين على اختلاف مشاربهم، وتباين عاداتهم، وتقاليدهم، وتاريخهم؛ فهي شريعة كل امرأة، وشريعة كل قبيلة، وشريعة كل جماعة.

ولم تأت لوقت دون وقت، أو لعصر دون عصر، وإنما هي شريعة كل وقت، وشريعة الزمن كله، حتى يرث الله الأرض، ومن عليها.

ولم يقتصر خطابها على محل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبما أن تكاليف هذه الشريعة لها مقاصد، وأهداف، استلزم أن تكون هذه المقاصد عامة، ومطلقة، غير مقيدة بمحل دون محل، أو قصرها على باب دون باب، أو بمحل وفاق دون محل خلاف.

والدليل على ذلك:

١- إذا ثبت أن الشريعة عامة، ومطلقة، استلزم أن تكون مقاصدها عامة، ومطلقة، ولو اختصت لم تكن موضوعة للمصالح على الإطلاق. إلا أن البرهان، والدليل قام على ذلك، فثبت أن المصالح فيها غير مختصة، ولعل الدافع لتقرير الإمام الشاطبي

(١) الموافقات، ٢/٥٤.

لهذه القاعدة هو الرد على القرافي، وشيخه ابن عبدالسلام، وبيان ما هو الواقع فيما ادعياه فيما يلي:

فالقرافي قال بأن المصالح تستمر على القول بأن المصيب في مسائل الاجتهاد واحد؛ باعتبار الرجحان، أما المفتي المرجوح، فيتعين أن يكون مخطئًا، فتتناقض قاعدة المصالح مع القول بالقياس، وإن الشرائع تابعة للمصالح.

حيث قال: «لنا أن اللَّه ـ تَعَالَى ـ شرع لتحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، أو درء المفاسد الخالصة، أو الراجحة، ويستحيل وجودها في النقيض، فيتحد الحكم»[1].

ونقل عن شيخه ابن عبدالسلام في الجواب: أنه يتعين على هؤلاء أن يقولوا إن هذه القاعدة لا تكون إلا في الأحكام الجماعية، أما في مواطن الخلاف فلم يكن الصادر عن اللَّه ـ تَعَالَى ـ أن الحكم تابع للراجح في نفس الأمر، بل فيما في الظنون فقط، كان راجحًا في نفس الأمر، أو مرجوحًا، وسلَّم أن قاعدة التصويب تأبى قاعدة مراعاة المصالح؛ لتعيين الراجح، وكان يقول: يتعين على القائل بالتصويب أن يصرف الخطأ في حديث الحاكم إلى الأسباب؛ للاتفاق على أن الخطأ يقع فيها، وحمل كلام الشارع على المتفق عليه أولى[2].

فانبرى الشاطبي ليرد عليهما[3]؛ فعقد هذه القاعدة؛ حيث بين أن التناقض يحصل إذا عد الراجح مرجوحًا من نظر واحد، أما وأنه حاصل من نظرين، ظن كل واحد منهما بحسب ما تراءى له؛ من كون العلة موجودة في المحل، وفي ظنه، لا في محل نفسه.

فالمُخَطِّئَةُ: حكمت بناءً على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده، وفي ظنه.

والمُصَوِّبَةُ: حكمت بناءً على أن ذلك الحكم هو ما في نفس الأمر عنده، وفي ظنه، وكلاهما بأن في نظره ظن علة الحكم؛ مما يوضح بجلاء أن هذا التناقض ليس على ما هو في نفسه، مما ينتفي معه التناقض.

---

(١) تنقيح الفصول، للقرافي، ص٤٣٩.

(٢) الموافقات، ٢/٥٥، ٥٦.

(٣) انظر: الموافقات، ٢/٥٦، وما بعدها.

وتطرد قاعدة: أن الأحكام مبنية على المصالح عند المصوبة، والمخطئة معًا.

قاعـدة: الجُزْئِيَّاتُ مَقْصُودَةٌ مُعْتَبَرَةٌ فِي إِقَامَةِ الْكُلِّيِّ؛ أَنْ لَا يَتَخَلَّفَ الْكُلِّيُّ فَتَتَخَلَّفَ مَصْلَحَتُهُ الْمَقْصُودَةُ بِالتَّشْرِيعِ. ٦١/٢

يقرر أبو إسحاق في هذه القاعدة الالتفات إلى الجزئيات، والمحافظة عليها؛ لأن في الحفاظ عليها حفاظ على الكليات؛ فقد يعتقد معتقد أن الكليات الثلاث لها ما لها من أهمية، واعتبار في الشرع، فيتطرق إلى ذهنه الإهمال، وعدم الاعتبار للجزئيات؛ فجيء بهذه القاعدة لتبرز أهمية الجزئي، والدور الذي تلعبه بالنسبة للكلي، ومن ثم وجب الحفاظ عليه: «لأنه إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات، فلا يرفعها آحاد الجزئيات، فكذلك إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاث، أو في إحداها، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي، وذلك الجزئيات»[1].

واستدل على هذه القاعدة بما يلي:

١ـ ترتب العتب، واللوم، على الترك في الجملة من غير عذر مقبول؛ كترك الصلاة، أو الصوم، أو الجماعة، أو الزكاة، أو الجمعة، ومعلوم أن الصلاة، والزكاة، والصوم، جزئيات للقاعدة الكلية الضرورية؛ وهي الدين، وما أشبه ذلك.

٢ـ وإذا تأملنا التكاليف من هذا الباب؛ لأنها دائرة على القواعد الثلاث؛ والأمر، والنهي جاء فيها حتمًا، وترتب الوعيد على فعل المنهي، أو ترك المأمور به، إلا أن يكون في مواضع الإعذار، وعلى هذا الحال تبين أن الجزئيات داخلة مدخل الكليات في الطلب، والمحافظة عليها.

٣ـ أن الأمر بالكلي لا يحصل إلا بحصول الجزئيات، فقصد الشارع متوجه إلى الجزئيات، وليس بعضها أولى من البعض؛ ولذا وجب القصد إلى الجميع، وهو المطلوب.

---

(١) الموافقات، ٦١/٢.

بالإضافة إلى أن إهمال القصد في الجزئيات يعود إلى إهمال القصد في الكلي، وبالتالي لا يجري كليًا بالقصد، «والمقصود بالكلي هنا أن يجري أمور الخلق على ترتيب، ونظام واحد لا تفاوت فيه، ولا اختلاف»[1].

وحتى تطرد للإمام أبي إسحاق هذه القاعدة، يثير اعتراضًا كالتالي: فإن قيل هذا يعارض القاعدة المتقدمة: أن الكليات لا يَقْدَحُ فيها تخلف آحاد الجزئيات؛ ليجيب عليه بقوله:

ما نحن فيه معتبر من حيث سلامته من المعارض، وأما ما تقدم معتبر من حيث ورد العارض على الكلي، فأخرجه من هذا الكلي، وأدخله في كلي آخر، أو يكون عارضه اعتبار جزئي آخر لهذا الكلي، ورجح عليه، وتخلف الجزئي هنالك حفاظ على الجزئي في كليه من جهة أخرى؛ ومثاله: إهمال الجزئي من قاعدة حفظ الأنفس؛ لاعتبار جزئي آخر في كليه ـ أيضًا ـ؛ وهو النفس المجني عليها، فصار عين اعتبار الجزئي في كليه، هو عين إهمال الجزئي في مقابل المحافظة على كليه.

وعليه، فتخلف آحاد الجزئيات عن كليه، لغير عارض، لا يصح شرعًا؛ لأنه قادح فيه، أما تخلفه لعارض، فذلك يكون راجعًا إلى المحافظة على ذلك الكلي من جهة أخرى، أو على كلي آخر؛ كقتل المرتد لم يحافظ على هذا الجزئي من كلي حفظ النفس؛ رعاية لكلي آخر أقوى منه في الرعاية؛ وهو حفظ الدين.

قاعدة: الطَّاعَةُ، أَوِ الْمَعْصِيَةُ تَعْظُمُ بِحَسَبِ عِظَمِ الْمَصْلَحَةِ، أَوِ الْمَفْسَدَةِ النَّاشِئَةِ عَنْهَا ٢/٢٩٨-٢٩٩.

مفهوم هذه القاعدة أنه بقدر ما تعظم المصلحة، أو المفسدة، بقدر ما تعظم الطاعة، أو المعصية الناشئة عنها؛ لأن أعظم المصالح ما تعلق بالأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما أخل بهذه الضروريات الخمس.

وقد استدل الشاطبي على هذا:

بكون الوعيد مرتبطًا بالإخلال بها؛ كما في الكفر، وقتل النفس، وما يرجع إليه،

(١) الموافقات، ٢/٦٢.

والزنى، والسرقة، وشرب الخمر، وما يرجع إلى ذلك مما وضع له حد، أو وعيد.

أما ما كان راجعًا إلى حاجي، أو تكميلي، فإنه لم يُوضَعْ له حد، أو وعيد في نفسه، وإن كان راجعًا إلى أمر ضروري، وهذا ثابت بالاستقراء.

ثم يقول: «ليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يُعَدُّ كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعد ركنًا على وزان واحد ـ أيضًا ـ، كما أن الجزئيات في الطاعة، والمخالفة، ليست على وزان واحد، بل لكل منهما مرتبة تليق به»[1]؛ لأن المصالح، والمفاسد قسمان:

١ـ ما به صلاح العالم، أو فساده؛ كإحياء النفس في المصالح، وقتلها في المفاسد، وهذا على مراتب.

ففي رتبة ضروري الدين مراتب؛ فأعلاه إيمان بالله؛ بدليل قوله ﷺ، حين سُئِلَ عن أفضل الأعمال، فقال: «إِيمَانٌ بِاللَّهِ»، قيل: «ثم أي؟»، قال: «الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، قيل: «ثم أي؟»، قال: «حَجٌّ مَبْرُورٌ»[2].

فجعل الإيمان أفضل الأعمال؛ لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد؛ فمصالحه إجراء أحكام الإسلام في الدنيا، وصيانة النفوس، والأموال، والأطفال، وفي الآخرة الفوز بالخلود في الجنة، ورضاء الرحمن.

وجعل بعد الإيمان الجهاد؛ لأنه به يعز الدين، ويمحق الكافرين، وفي الآخرة الأجر العظيم.

وجعل الحج في الرتبة الثالثة؛ لدنو مصالحه عن مصالح الجهاد؛ فمصالحه الجزاء بالجنة، ودرؤه للمفاسد الذي هو مغفرة الذنوب.

وهكذا، على سبيل المثال، تبين لنا أن مراتب الضروريات، بل داخل الضروريات نفسها، تفاوت، وتفاضل، ومراتب.

أما فيما يخص ضروري الدين مع غيره من الضروريات:

---

(١) الموافقات، ٢/٣٠٠.

(٢) «أي العمل أفضل»؛ أخرجه البخاري في كتاب «الإيمان، والجهاد، والتوحيد»، ومسلم في كتاب «الإيمان»، والنسائي في كتاب «الصيام»، والدرامي في كتاب «الصلاة»، وفضائل القرآن، وأحمد بن حنبل في المسند.

فالدين أعظم المصالح؛ ولذلك يُهْمَلُ في جانبه النفس، والعقل، والنسل، والمال. والنفس يُهْمَلُ في جانبها العقل، والنسل، والمال، وهكذا سائرها.

٢ـ ما به كمال ذلك الصلاح، أو ذلك الفساد، وهو على مراتب ـ أيضًا ـ؛ فمثلًا: مفسدة بيع الجنين في البطن كبيع الغائب على الصفة، وهو ممكن الرؤية من غير مشقة.

إلا أن البعض قال: بأن المشقة هي مناط الأجر في تطبيق الأحكام[١]؛ بأدلة؛ منها قوله ﷺ لعائشة: «أَجْرُكِ عَلَى قَدْرِ نَصَبِكِ»[٢]، مما ينتهض اعتراضًا على القاعدة.

إلا أنني أرى أن الحديث يمكن فهمه على: أن الأجر يحصل بمقدار حرص، واهتمام، ومشقة المكلف في إيقاع مقاصد الشرع.

أما الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، فقد حرر محل النزاع، بتقسيمه إلى قسمين: ما هو متفق عليه، وما هو مختلف فيه[٣].

والإمام الشاطبي نفسه يسعفنا بقوله التالي:

وهو أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف؛ نظرًا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل الذي يعظم أجره؛ لعظم مشقته من حيث هو عمل.

أما هذا الثاني؛ فلأنه شأن التكليف في العمل كله؛ لأنه إنما يقصد نفس العمل المترتب عليه الأجر، وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، وما جاء على موافقة قصد الشارع هو المطلوب[٤].

قاعدة: كُلُّ مَنْ كُلِّفَ بِمَصَالِحِ نَفْسِهِ، فَلَيْسَ عَلَى غَيْرِهِ الْقِيَامُ بِمَصَالِحِهِ مَعَ الِاخْتِيَارِ ٢/٣٦٤

في إطار المصالح الدنيوية، يقرر أبو إسحاق هذه القاعدة؛ اعتمادًا على التكليف،

(١) ضوابط المصلحة، للدكتور/ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٠٢.

(٢) «ولكنها على قدر [نفقتك] أو نصبك»؛ أخرجه البخاري في كتاب «العمرة»، ومسلم في كتاب «الحج»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٣) ضوابط المصلحة، للدكتور/ محمد سعيد رمضان البوطي، ص١٠٢.

(٤) الموافقات، ٢/١٢٨.

والتقابل.

حيث قرر: أن المكلف الذي عين وكلف بمصالح نفسه الدنيوية، فليس على غيره القيام بمصالحه، مع الاختيار؛ بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾، [النجم:٣٩]، وقوله ـ أيضًا ـ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨]، وغيرها من الآيات الدالة على أن هذه المسائل، ومثلها، لا يقوم فيها أحد عن أحد، وذلك:

١ـ لأنه مهما كُلِّفَ بها، وتعينت عليه، يكون في مقابل هذا أنها سقطت على غيره، ما دام قد تعينت عليه.

٢ـ لو كان الغير مكلفًا بها ـ أيضًا ـ، لكانت متعينة على هذا المكلف وذلك؛ لأنه المقصود حصول المصلحة، أو درء المفسدة، وقد قام به الغير، بحكم التكليف، والتعيين، فلزم ألا يكون هو مكلفًا بها، مع العلم أنا فرضناه مكلفًا بها على التعيين، وهذا خلف لا يصح.

٣ـ وتكليف الغير بها إما على التعيين، وأما على الكفاية، وعلى كل تقدير فغير صحيح.

* فإما كونه على التعيين.

* وإما على الكفاية، فالفرض أنه على المكلف عينًا لا كفاية، فيلزم أن يكون واجبًا عليه عينًا، غير واجب عليه عينًا في حالة واحدة، وهو محال[1].

* * * * *

(١) الموافقات، ٢/٣٦٤ ـ ٣٦٥.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ فِي تَعْلِيلِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ

قاعـدة: الأَصْلُ فِي العِبَادَاتِ التَّعَبُّدُ، وَفِي العَادَاتِ التَّعَقُّلُ ٢/٣٠٠:

في هذه القاعدة يبين الإمام أبو إسحاق الشاطبي المجال الذي يمكن أن يُبْحَثَ فيه عن المعاني، والعلل، وبالتالي استخدام القياس؛ فقرر أن ذلك محله العادات، وهو الأصل فيها.

أما العبادات، فالأصل فيها التعبد، وعدم التعليل؛ لأن الشارع الحكيم لم يضعها على محض عقولنا، وقد دلل الشاطبي ـ على هذا بأمور؛ منها[1]:

١ـ الاستقراء: بدليل أن الشارع فرض الغسل من المني، وأبطل الصوم بإنزاله عمدًا، وهو طاهر دون البول، والمني وهو نجس، فطهارة الحدث تتعدى محل موجبها، بخلاف طهارة البدن، والثوب، والمكان من الأخباث؛ فإنها لا تتعدى.

وأوجب الشارع قضاء الصوم على الحائض، والنفساء، دون الصلاة، وسائر أركان العبادات المفروضة من أركان الإسلام؛ أي أن الموجبات متحدة مع اختلاف الموجبات، والدعاء يُطْلَبُ في السجود لا في الركوع، والنوافل تُطْلَبُ في أوقات، وتُمْنَعُ في أوقات أخرى، وجمع الشارع بين الماء، والتيمم في التطهير، ومع أن التيمم ليس فيه نظافة حسية[2].

وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم، والحج، وغيرهما؛ على اعتبار أن الحكمة العامة الانقياد لأوامر الله ـ تَعَالَى ـ، والحصول على مرضاته، وهذا لا يتأتى معه علل خاصة، يُفْهَمُ منها حكم خاص، ولو كان الأمر على هذه الشاكلة، لما حُدَّ لنا أمر مخصوص، ولما حصل لوم من خالف هذه الأوامر؛ فتبين أن ما حُدَّ هو المقصود الشرعي الأول

---

(١) الموافقات، ٢/٣٠٠، وما بعدها.

(٢) هذه الأمور، ومثلها جعلها ابن قيم الجوزية معللة؛ انظر: القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية، من ص٦٧: ١٩١.

للتعبد به، وأن غيره غير مقصودة شرعًا.

٢ـ إن عدم، وضع الشارع الأدلة على التوسع في العبادات كما هو الشأن في العادات، يفيد التقيد بالعبادات، دون الالتفات إلى معانيها، فضلًا على أن المناسب في العبادات عده الأصوليون وغيرهم مما لا نظير له، ومثاله رخصة المسافر، وإفطاره، وقصر الصلاة، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك، دون المقيم المجهود؛ مما يوضح أن علل العبادات غير مفهومة الخصوص.

٣ـ انطلاقًا من قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

يرى الإمام الشاطبي أن الشريعة هي التي بينت ما يجب التعبد به، ورفعت تكليف ما لا يُطَاقُ، مبينًا أن أزمنة الفترات لم يهتد العقلاء فيها إلى وجوه التعبدات، واهتدائهم لوجوه معاني العادات؛ ومن ثم كان الواقف مع مجرد الاتباع فيه أولى بالصواب، وأجرى على طريقة السلف الصالح، وهو رأي مالك ـ رحمه الله ـ .

* حيث لم يلتفت في تحقيق رفع الأحداث إلا مع وجود النية، والماء المطلق، وإن حصلت النظافة[١].

* وامتنع من إقامة غير التكبير مقامه، والتسليم كذلك[٢]، كما أن غير الفاتحة لا يقوم مقامها في الصلاة عند الشافعية؛ لاحتمال التعبد بالإعجاز اللفظي، والمعنوي، وعند أبي حنيفة يقوم مقامها تعويلًا على المعنى[٣].

* واقتصر الإمام مالك على مجرد العدد في الكفارات.

* ومنع من إخراج القيم في الزكاة[٤].

(١) انظر: الكافي في فقه المدينة المالكي، لابن عبد البر، ص: ١٩، ٢٠.
(٢) انظر: الكافي في فقه المدينة المالكي، لابن عبدالبر، ص: ٣٩، بالنسبة للدخول في الصلاة.
(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص٤٤.
(٤) مسألة إخراج القيم في الزكاة اختلف فيها فقهاء المذهب؛ فوافق بعضهم الإمام فيما ذهب إليه، وخالفه البعض الآخر، قال ابن رشد الجد: «وجه تفرقة ابن القاسم بين أن يُخْرِجَ عن=

كما أن الصلاة معللة بنصوص: قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: ١٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

والإمام الشاطبي نفسه يقر بهذا؛ حيث يقول: «إن أصل مشروعيتها ـ الصلاة ـ الخضوع لله ـ سبحانه ـ بإخلاص التوجه إليه، والانتصار على قدم الذلة، والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له ....، ثم إن له مقاصد تابعة؛ كالنهي عن الفحشاء، والمنكر، والاستراحة إليها من أنكاد الدنيا في الخبر: «أَرِحْنَا بِهَا يَا بِلَالُ»[1] ....، وطلب الرزق بها ....، وإنجاح الحاجات ....، وطلب الفوز بالجنة، والنجاة من النار .....، وكون المصلي في خفارة الله ....، ونيل أشرف المنازل ....»[2].

وفي الصيام قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، ويعلل الإمام الشاطبي الصيام: «بسد مسالك الشيطان، والدخول من باب الريان، والاستعانة على التحصين في العزبة...»[3].

وفي الزكاة قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. وفي الحديث: «تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»[4].

= العين حبًا، أو عن الحَبّ عينًا، هو أن العين أعم نفعًا؛ لأنه يقدر أن يشتري به ما شاء من جميع الأشياء، والحب قد يتعذر عليه أن يشتري به شيئًا آخر، حتى يبيعه بعين، فيعني من ذلك، ولعله يُبْخَسُ فيه»، وقال ابن حبيب إنه لا يجزيه في الوجهين جميعًا إلا أن يجب عليه عين، فيخرج حبًا إرادة الرفق بالمساكين عند حاجة الناس إلى الطعام إذا كان عزيزًا غير موجود. وقال ابن أبي حازم، وأبي دينار، وابن وهب، وأصبغ: «لا أحب له أن يفعل ذلك أبدًا؛ فإن فعل، وكان فيه وفاء، وجب أي ذلك كان أجزأه»، وهذا القول أظهر الأقوال «البيان، والتحصيل»، لابن رشد الجد: ٢/٥١٢.

(١) أخرجه أحمد بن حنبل في المسند.

(٢) الموافقات، ٢/٣٩٩، ٣٤٠.

(٣) الموافقات، ٢/٤٠٠.

(٤) أخرجه البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، والدارمي؛ كُلٌّ منهم في كتاب «الزكاة»، وأخرجه البخاري ـ أيضًا ـ في كتاب «المغازي»، وأخرجه أحمد بن حنبل في المسند

وفي الحج قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ ﴿٢٧﴾ لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ﴾... [الحج: ٢٧، ٢٨].

ونفس الشيء بالنسبة للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾﴾ [البقرة: ١٩٣].

والشاطبي نفسه لا ينكر تعليل العبادات جملة، وإن كان يرى أن التفاصيل الأصل عدم التعليل؛ حيث قال: «وقد عُلِمَ أن العبادات، وُضِعَتْ لمصالح العباد في الدنيا، أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل»[1].

ويقول الزنجاني في إطار هذه القاعدة عن الإمام الشافعي، وأبي حنيفة ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ـ، أنه رأى التعبد في الأحكام هو الأصل، غلب احتمال التعبد، وبنى مسائله في الفروع عليه.

وأبو حنيفة ﷺ؛ حيث رأى أن التعليل هو الأصل، بنى مسائله في الفروع عليه[2].

ويقول العز بن عبدالسلام: المشروعات ضربان:

أحدهما: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة، أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى.

الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة، أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد، وفي التعبد من الطواعية، والإذعان مما لم تعرف حكمته، ولا تعرف علته، ما ليس مما ظهرت علته، وفُهِمَتْ حكمته، فإن ملابسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته، وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب، وانقيادًا إلى طاعته، ويجوز أن تجرد التعبدات عن جلب المصالح، ودرء المفاسد، ثم يقع الثواب عليها؛ بناءً على الطاعة، والإذعان من غير جلب غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية، من غير أن تحصل تلك

(١) الموافقات، ٢٠١/١.
(٢) تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص٤١.

الطواعية جلب مصلحة، أو درء مفسدة، سوى مصلحةُ أجر الطواعية[١].

ويتفرع عن العمل بهذه القاعدة، أو عدم العمل بها مسائل، أذكر البعض مما ذكره الزنجاني:

* إن الماء يتعين لإزالة النجاسة عند العاملين بهذه القاعدة؛ كمالك، والشافعي، ولا يلحقه غيره به تغليبًا للتعبد، وقال أبو حنيفة ﷺ، والذي يرى أن التعليل هو الأصل، يلحق به كل مائع طاهر مزيل للعين والأثر تغليبًا للتعليل.

* ومنها أن الماء المتغير بالطهارات؛ كالزعفران، والأشنان، إذا تفاحش تغيره، لم يجز التوضي به (عند الشافعي)؛ بناءً على الأصل المذكور؛ فإنه تعبد استعمال الماء بالاتفاق، والمبيع اسم الماء، وهذا يندرج تحت اسم المطلق.

ومنها أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ (عند الشافعي) ﷺ؛ تغليبًا للتعبد بترجيح الاجتناب على الاقتراب؛ وعندهم ـ الحنفية ـ يُطَهِّر تشوفًا إلى التعليل.

ومنها أن ذكاة ما لا يؤكل لحمه لا تفيد طهارة الجلد عند الذين أخذوا بهذه القاعدة؛ مراعاة للتعبد، كما في ذكاة المجوس، ونجاسة اللحم من هذا الذبيح.

وعندهم ـ الحنفية ـ يُطَهِّر؛ تشوفًا إلى تعليل الطهارة بسفح الدم، والرطوبات المتعفنة.

ومنها أن تخليل الخمر حرام، والخل الحاصل منه نجس عند الآخذين بهذه القاعدة؛ تغليظًا للأمر فيها.

وعندهم ـ الحنفية ـ جائز، والخل الحاصل منه طاهر؛ تعليلًا بزوال علة النجاسة؛ كما في الدباغ[٢].

القاعدة: كُلُّ مَا ثَبَتَ فِيهِ اعْتِبَارُ التَّعَبُّدِ فَلَا تَفْرِيعَ فِيهِ، وَكُلُّ مَا ثَبَتَ فِيهِ اعْتِبَارُ الْمَعَانِي دُونَ التَّعَبُّدِ، فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنِ اعْتِبَارِ التَّعَبُّدِ٢/٣١٠.

ينفي الإمام الشاطبي استخدام القياس في الأمور التي ثبت فيها اعتبار التعبد؛ لأن

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، ٢٢/١.

(٢) انظر: تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، من ص٤١ ـ ٤٦

هاته الأمور لا مجال فيها لإدراك العقل، وما لا يُدْرَكُ بالعقل لا تُدْرَكُ علته، وما لا تُدْرَكُ علته لا يجوز فيه القياس؛ كالركوع، والسجود للصلاة.

وبعد هذا ينتقل أبو إسحاق إلى تقرير قاعدة، قد يتوهم القارئ في أول لحظة أن هناك تعارضًا، في قوله: «كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلا بد فيه من اعتبار التعبد»(١)؛ لأنه هنا ليس المراد بالتعبد بالمعنى الخاص الذي يجب ألا يدخله القياس، والتفريع، بل المراد به أن يكون اللّٰه فيه حق، وإذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها، وينظم إليه معنى آخر، وهو أنه لا بد لنا في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصلحة؛ بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد؛ بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلًا كاملًا، فالتعبد هنا بمعنى عام لا ينافي القياس، والتفريع إذا وجدت شروطه(٢).

وقد استدل على هذه القاعدة بعدة أمور:

١. أن معنى الاقتضاء، أو التخيير، لازم للمكلف؛ من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شُرِعَ الحكم، أو لم يعرفه، وما عليه إلا الامتثال، والانقياد، بخلاف اعتبار المصالح؛ فإنه غير لازم؛ فإنه عبد مكلف، فإذا أمره سيده، لزمه امتثال أمره باتفاق العقلاء.

بخلاف المصلحة؛ فإن اعتبارها غير لازم له من حيث هو عبد مكلف على رأي المحققين، وإذا كان كذلك، فالتعبد لازم لا خيرة فيه، واعتبار المصلحة فيه الخيرة، وما فيه الخيرة يصح تخلفه عقلًا، وإذا وقع الأمر والنهي شرعًا لم يصح تخلفهما عقلًا؛ فإنه محال؛ فالتعبد بالاقتضاء، أو التخيير، لازم بإطلاق؛ أي سواء فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وما ثبت فيه اعتبار المعاني، واعتبار المصالح غير لازم بإطلاق، فيما ثبت فيه اعتبار التعبد، وهو ظاهر، ولا فيما ثبت فيه اعتبار المعاني؛ خلافًا لمن ألزم اللطف، وإلا صلح.

---

(١) الموافقات، ٢/٣١٠.

(٢) نفس المصدر، ٢/٣١٠، تعليق الشيخ دراز.

وأيضًا، فإنه لازم على رأي من ألزم الأصلح، وقال بالحسن، والقبح العقليين؛ فإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة لأمر بالعقل، يلزم الامتثال من حيث مجرد الأمر؛ لأن مخالفته قبيحة، ومن جهة اعتبار المصلحة - أيضًا -؛ فإن تحصيلها واجب عقلًا بالفرض؛ فالأمران على مذهبهم لازمان، ولا يقول أحد منهم إن مخالفة العبد أمر سيده، مع قطع النظر عن المصلحة غير قبيح، بل هو قبيح على رأيهم، وهو معنى لزوم التعبد.

٢- إنا إذا فهمنا بالاقتضاء، أو التخيير، حكمة مستقلة في شرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى، ومصلحة ثانية، وثالثة، وأكثر من ذلك ...، وهذا لا ينافي جواز التعبد؛ لأن القياس قد صح كونه دليلًا شرعيًا، ولا يكون شرعيًا إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة؛ وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم تكلف أن ننفي ما عداها؛ فإن الأصوليين مما يُجَوِّزُونَ كون العلة خلاف ما ظهر لهم، أو كون ذلك الظاهر جزء علة، لا علة كاملة، لكن غلبة الظن بأن ما ظهر مستقل بالعلية، أو صالح لكونه علة، كان في تعدي الحكم به، وأيضًا، فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة، وكل منهما مستقل، وجميعها معلوم، فنعلل بإحداها مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس، ولا يمنع ذلك القياس، وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع، أو لا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد، فالظاهر هو المبني عليه، حتى يتبين خلافه، ولا علينا.

٣- أن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

١- ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة؛ كالإجماع، والنص، والإشارة، والسبر[1]، والمناسبة[2]، وغيرها، وهذا القسم هو الظاهر الذي نعلل به، ونقول إن

---

(١) السبر هو اختبار الوصف في صلاحيته وعدمها؛ للتعليل به، (مباحث العلة في القياس عند الأصوليين؛ عبدالحكيم عبدالرحمن السعدي، المفتي العراقي، ص٤٤٤).

(٢) مما عُرِّفَتْ به المناسبة: «الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلًا من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا من حصول مصلحة، أو دفع مفسدة»، ويميز هذه التعريفات ضبط، وتحديد المعرّف، وبعده عن الأمور العقلية. انظر نفس المصدر السابق، ص: ٣٩٨-٣٩٩.

شرعية الأحكام لأجله.

٢. ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يُطَّلَعُ عليه إلا بالوحي؛ كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب، والسعة، وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات، وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي، والأخروي.

فمثلًا، ورد: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ۝ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ [نوح: ١٠، ١١، ١٢]، هل يجعل الاستغفار علة ـ أيضًا ـ في قوة الأبدان، وسعة العلم، وغير ذلك، فيقاس على الإمداد بالأموال، والبنين.

وإذا كان معلومًا من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثم مصالح أخر غير ما يدركها المكلف، ولا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر، وهو الفرع، وجدت فيه تلك العلة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض؛ لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه، إلا ما دخل الإطلاق، أو العموم المعلل، وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبدًا به، ومعنى التعبد به الوقوف عندما حد الشارع فيه من غير زيادة، ولا نقصان.

٤. إن السائل إذا قال للحاكم: «لِمَ لا تحكم بين الناس، وأنت غضبان؟»، فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيبًا، كما أنه إذا قال: «لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة التثبت في الحكم»، كان مصيبًا ـ أيضًا ـ.

والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما، وعدم تنافيهما، جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هنالك تعبدًا، وإلا لم يصح توجه القصد إلى ما لا يصح القصد إليه من معدوم، أو ممكن أن يُوجَد، أو لا يُوجَد، فلما صح القصد مطلقًا صح المقصود له مطلقًا؛ وذلك جهة التعبد، وهو المطلوب.

٥. أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه؛ بناءً على قاعدة نفي التحسين، والتقبيح ...؛ فإذًا كون المصلحة هو من قبيل الشارع؛ بحيث يصدقه العقل، وتطمئن إليه النفس؛ فالمصالح من

حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبديًّا.

ومن ثم يقول العلماء: إن من التكاليف «ما هو حق لله خاص»، وهو راجع إلى التعبد.

وما هو حق للعبد: ويقولون في هذا الثاني إن فيه حقًّا لله، كما في قاتل العمد إذا عُفِيَ عنه ضُرب مئة، وسُجِنَ عامًا ...، وما أشبه ذلك من المسائل الدالة على اعتبار التعبد، وإن عُقِلَ المعنى الذي لأجله شُرِعَ الحكم، فقد صار إذًا كل تكليف حقًّا لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع لله من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذا كان لله أن لا يجعل للعبد حقًّا أصلًا.

ومن هذا الموضع يقول كثير من العلماء: إن «النهي يقتضي الفساد بإطلاق»، عُلِمَتْ مفسدة النهي أم لا.

٦ـ أن النية شرط في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله، ونهيه، وإذا كان هذا جاريًا في كل فعل، وترك، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلبًا تعبديًّا على الجملة[١].

ومما ينبني على هذه القاعدة[٢]:

* أن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله ـ تَعَالَى ـ، كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلًا، وإما آجلًا.

فأما الأول: فحق الله على العباد أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئًا، وعبادته امتثال أوامره، واجتناب نواهيه بإطلاق، بل جاء على تغليبه حق العبد في الأحكام الدنيوية.

كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلًا، وإما آجلًا؛ بناءً على أن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد.

حق العبد: ما كان راجعًا إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية،

---

(١) الموافقات، ٢/٣١٠ ـ ٣١٧.

(٢) انظر نفس المصدر، من ص: ٣١٧ إلى ٣٢٠.

فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق اللَّه.

ومعنى التعبد عندهم أنه ما لا يُعْقَلُ معناه على الخصوص، وأصل العبادات راجعة إلى حق اللَّه، وأصل العادات راجعة إلى حقوق العباد.

ومن هنا تتبين الفائدة الثانية؛ وهي: أن الأفعال بالنسبة إلى حق اللَّه، أو حق الآدمي، ثلاثة أقسام:

* ١ـ ما هو حق لله خالصًا؛ كالعبادات، وأصله التعبد، فإذا طابق الفعل الأمر صح، وإلا فلا.

٢ـ ما هو مشتمل على حق اللَّه، وحق العبد، والمغلب فيه حق اللَّه، وحكمه راجع إلى الأول.

٣ـ ما اشترك فيه الحقان، وحق العبد هو المغلب، وأصله معقولية المعنى، فإذا طابق مقتضى الأمر، والنهي، فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلًا، أو آجلًا، حسبما يتهيأ له.

* وإن وقعت المخالفة، فهنا نظر: أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد.

فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد، ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة، أو أبلغ، أو لا.

فإن فُرِضَ غير حاصل، فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل.

وإن حصل ـ ولا يكون حصوله إلا مسببًا عن سبب آخر غير السبب المخالف ـ، صح، وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد.

* شُمُولُ الْعِبَادَةِ لِلدِّينِ كُلِّهِ:

لقد سُئِلَ شيخ الإسلام ابن تيمية عن قول اللَّه ـ عزَّ وجَلَّ ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [البقرة: ٢١]: ما العبادة؟ وما فروعها؟ وهل مجموع الدين داخل فيها أم لا؟ فأجاب، وقد بدأها بقوله: «العبادة هي اسم جامع لكل ما يحبه اللَّه، ويرضاه؛ من الأقوال، والأعمال الباطنة، والظاهرة؛ فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، والوفاء بالعهود، والأمر

بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد للكفار، والمنافقين، والإحسان للجار، واليتيم، والمسكين، وابن السبيل، والمملوك من الآدميين، والبهائم، والدعاء، والذكر، والقراءة، وأمثال ذلك من العبادة.

«وكذلك حب اللّٰه، ورسوله، وخشية اللّٰه، والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء، والخوف من عذابه، وأمثال ذلك ـ هي من العبادة لله»[١].

وعلى هذا، فالعبادة ـ كما شرحها ابن تيمية ـ دائرة واسعة، فهي تشمل أركان الإسلام الخمسة، كما تشمل التعبد التطوعي؛ من تلاوة، ودعاء، وذكر، وتسبيح، وتهليل، وتكبير، وتحميد، وتشمل حسن المعاملة، والأخلاق، والفضائل الإنسانية، والأخلاق الربانية، وغير ذلك مما لم أذكره.

بل إن ابن تيمية ـ رحمه اللّٰه ـ يرى: «أن الدين كله داخل في العبادة ...؛ إذ الدين يتضمن معنى الخضوع، والذل؛ يُقَالُ: دنته فدان، أي أذللته فذل، ويُقَالُ: يدين اللّٰه، ويدين لله؛ أي يعبد اللّٰه، ويطيعه، ويخضع له؛ فدين اللّٰه: عبادته، وطاعته، والخضوع له، والعبادة أصل معناها الذل ـ أيضًا»[٢].

* العبادة تسع الحياة كلها:

وعن هذه المسألة يقول الدكتور يوسف القرضاوي: «إن الدين قد جاء يرسم للإنسان منهج حياته الظاهرة، والباطنة، ويحدد سلوكه، وعلاقاته؛ وفقًا لما يهدي إليه هذا المنهج الإلهي ...، إن عبادة اللّٰه تسع الحياة كلها، وتنتظم أمورها قاطبة؛ من أدب الأكل، والشرب، وقضاء الحاجة، إلى سناء الدولة، وسياسة الحكم، وسياسة المال، وشئون المال، وشئون المعاملات، والعقوبات، وأصول العلاقات الدولية في السلم، والحرب»[٣].

* **شُمُولُ الْعِبَادَةِ لِكِيَانِ الْإِنْسَانِ كُلِّهِ:**

---

(١) العبودية، لابن تيمية، ص٣، ٤.
(٢) العبودية، لابن تيمية، ص٥، ٦.
(٣) العبادات في الإسلام، للدكتور/ يوسف القرضاوي، ص٥١.

فالمسلم يعبد الله بالحواس، بالفكر، والقلب، وباللسان، وبالسمع، والبصر، كما يعبده ببدنه، وماله، ونفسه، وهجرة أهله، ووطنه[١].

وعلى هذا يُفْهَمُ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴿٥٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴿٥٨﴾﴾، [الذاريات: ٥٦، ٥٧، ٥٨].

* كما أن هذه القاعدة تخدم قاعدة المقصد الأول من المقاصد الضرورية؛ وهو حفظ الدين الذي يتصدر الضروريات الخمس.

قاعدة: لَا نِيَابَةَ فِي الْعِبَادَاتِ: ٢/٢٢٧

في هذه القاعدة يميز أبو إسحاق بين المطلوب الشرعي، الذي هو من العادات، وبين الذي هو من العبادات؛ من حيث النيابة فيهما، موضحًا مجال النيابة في العاديات الجارية، بقوله: «إن حكمة العاديات إن اختصت بالمكلف، فلا نيابة، وإلا صحت النيابة»[٢]؛ وعليه، فالنيابة في العاديات الجارية صحيحة، فيما ليس له اختصاص بالمكلف، فيجوز للإنسان أن ينوب منابه في استجلاب المصالح، ودرء المفاسد عنه، بالإعانة، والوكالة، وغيرهما؛ لأن الحكمة المطلوبة يصح الإتيان بها من المكلف، أو من غيره؛ كالبيع، والشراء، والأخذ، وما أشبه ذلك، اللهم إلا إذا كانت هذه العاديات الجارية مشروعة لحكمة لا تتعدى المكلف عادة، أو شرعًا.

ومثال الأول: كالأكل، والشرب، واللباس، والسكنى، وغير ذلك مما جرت به العادة.

ومثال الثاني: كالنكاح، وأحكامه التابعة له من وجوه الاستمتاع التي لا تصح النيابة فيها شرعًا.

فأما ما كان راجعًا إلى المال فقط، فإن النيابة فيه تصح بالاتفاق.

---

(١) للمزيد من التفصيل انظر: «مدارج السالكين»، لابن القيم، «شرح منازل السائرين إلى مقامات ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾».
(٢) الموافقات، ٢/٢٢٨.

وأما إن كانت دائرة بين الأمر المالي، وغيره، فهو مجال اجتهاد، واختلاف؛ كالحج، والكفارات بالنسبة للحج؛ فهناك من غلب الجانب التعبدي، وهناك من غلب الجانب المالي.

أما الكفارات: فهل وُضِعَتْ للزجر أم الجبر، فمن قال بالأول منع النيابة فيهما، ومن قال بالثاني أجازها.

أما التعبدات الشرعية، فيقول الإمام الشاطبي: «لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يُجتزى به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وُهِبَ، ولا يُحمَلُ إن تُحُمِّلَ، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلًا، وتعليلًا»[1]؛ مستدلًّا على صحة هذا بما يلي:

١ـ النصوص الدالة على ذلك؛ منها قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم:٣٩]، وقوله: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الانفطار: ١٩].

وفي الحديث حين أنذر ـ عليه الصلاة، والسلام ـ عشيرته الأقربين:

«يا بني فلان، إني لا أملك لكم من الله شيئًا»[2]، وهذه الآيات القرآنية كلها عمومات لا تحتمل التخصيص، والنسخ؛ لأنها محكمات نزلت بمكة؛ احتجاجًا على الكفار؛ لذا وجب اتخاذها عمدة في الكليات الشرعية.

٢ـ المعنى: فمقصود العبادات هو الخضوع لله، والوقوف بين يديه، وتطبيق أحكامه، ومراقبته، والسعي في مرضاته بذات نفسه، والنيابة تنافي هذا المقصود؛ لأن إفراد الخالق بالخضوع، والتذلل، والوقوف بين يديه، يتنافى وأن يتصف بالعبودية النائب، فيصبح المنوب بمنزلة النائب؛ لأن مهمة العبادات أن تغرس في ضمير مؤديها روح التقوى لله ـ تَعَالَى ـ، وأن تمنحه شحنة روحية كلما نسي، وتقوي عزمه، وتقوي إيمانه.

---

(١) نفس المصدر، ٢/٢٢٨.

(٢) أخرجه ابن حنبل في المسند.

٣ـ أنه لو صحت النيابة في الأعمال البدنية، لصحت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان، وغيره، والرضى، والتوكل، والرجاء، وما أشبه ذلك؛ ولَنَجَمَ عن ذلك أن أصبحت التكاليف غير عينية؛ لجواز النيابة، ولصح هذا في المصالح المختصة بالأعيان من العبادات؛ كالأكل، والشرب، وغيرهما، وكل هذا باطل.

وقد يُعْتَرَضُ على هذه القاعدة بما يمس جانب اطرادها؛ لذلك فإن الشاطبي لم يغفل عن ذلك، بل أجاب عنه بما يلي[(١)]:

* أما قاعدة الصدقة على الغير فليست من هذا الباب؛ لأنها من باب التصرفات المالية، وكلًّا منها في نيابة في عبادة من حيث هي تقرب إلى الله ـ تَعَالَى.

* وأما قاعدة الدعاء فهو من باب الشفاعة للغير.

* وأما قاعدة النيابة في الأعمال البدنية، والمالية، فإنها مصالح معقولة المعنى، لا يُشْتَرَطُ فيها ـ من حيث هي كذلك ـ نية، بل المنوب عنه إن نوى القربة فيما له سبب فيه، فله أجر ذلك؛ فإن العبادة منه صدرت لا من النائب، والنيابة على مجرد التفرقة أمر خارج عن نفس التقرب بإخراج المال، والجهاد، وإن كان من الأعمال المعدودة في العبادات، فهي في الحقيقة معقولة المعنى؛ كسائر فروض الكفايات التي هي مصالح للدنيا، لكن لا يحصل لصاحبها الأجر الأخروي، إلا إذا قصد وجه الله ـ تَعَالَى ـ، وإعلاء كلمة الله، فإن قصد الدنيا، فذلك حظه، مع أن المصلحة الجهادية قائمة؛ كقاعدة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والجهاد شعبة منها.

على أن من أهل العلم من كره النيابة في الجهاد بالجعل؛ لما فيه من تعريض النفس للهلكة في عرض من أعراض الدنيا، ولو فُرِضَ هنا قصد التقرب بالعمل، لم يصح فيه من تلك الجهة نيابة أصلًا، فهذا الأصل لا اعتراض به ـ أيضًا.

* وأما قاعدة المصائب، فمن باب الغرامات، والمعاوضات.

* ومسألة الغرس، والزرع، من باب المصائب في المال، والإحسان به، إن كان بإرادة المالك.

---

(١) الموافقات، ٢/٢٣٦.

* ومسألة العاجز عن الأعمال راجعة إلى الجزاء على الأعمال المختصة بلا نيابة؛ فنية العاجز عن عبادة واجبة، المتمثلة في القيام بها، لو قدر عليها، جعلته كمن عمل؛ تفضلًا من الله ـ سبحانه.

وأما حديث تعذيب الميت ببكاء الحي[1]، قد حمله على عادة العرب في تحريض المريض أهله على البكاء عليه، حين يظن الموت.

وأما حديث: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً[2] ...»، وحديث: «ابْنِ آدَمَ الْأَوَّلِ...»، وحديث: «انْقِطَاعُ الْعَمَلِ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ...»، وما أشبه ذلك، فقد حمله الإمام الشاطبي على أن الجزاء فيها يعود إلى عمل المأجور، أو الموزور.

ثم يتقدم خطوة أخرى نحو هذه الأحاديث؛ من حيث معارضتها كنصوص لهذه القاعدة ـ لا نيابة في العبادات ـ؛ حيث أجاب بأمور:

١ـ الأحاديث فيها مضطربة؛ مما يُضْعِفُ الاحتجاج بها؛ فأحرى أن تعارض الأصول القطعية.

٢ـ اختلاف الناس في العمل بهذه الأحاديث.

فمنهم من قبل ما صح منها بإطلاق؛ كأحمد بن حنبل.

ومنهم من قال ببعضها؛ فأجاز ذلك في الحج، دون الصيام؛ وهو مذهب الشافعي.

ومنهم من منع بإطلاق؛ كمالك بن أنس.

وهذا مما يضعف الأخذ به في النظر.

٣ـ من العلماء من تأول الأحاديث: بكون الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ لا يمنعون أحدًا عن فعل الخير.

٤ـ وقال بعض العلماء: يُحْتَمَلُ أن تكون هذه الأحاديث خاصة بمن كان به تسبب في تلك الأعمال.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

٥ـ وأما قوله ﷺ: «صَامَ عَنْهُ، وَلِيُّهُ»[١]، فمحمول على ما تصح فيه النيابة؛ وهو الصدقة مجازًا؛ على اعتبار أن القضاء إما أن يكون بمثل المقضي، أو بما يقوم مقامه عند تعذره، وقضاء الصيام الإطعام، والحج النفقة عمن يحج عنه، أو ما أشبه ذلك.

٦ـ هذه الأحاديث لم تبلغ مبلغ التواتر المعنوي، أو اللفظي، حتى تعارض أصلًا قطعيًا؛ بناءً على قاعدة الظنيات لا تعارض القطعيات[٢].

إلا أن رد الإمام الشاطبي لهذه الأحاديث، وبهذه الكيفية، لم يسلم هو من الرد؛ حيث وَقَفْتُ على مقال يضم بين طياته ردًا، يحسن بي أن أنقله: يقول الدكتور حمد عقله الإبراهيم مجيبًا:

متى ثبتت صحة الحديث عملوا به، وليس العكس، وهذا الإمام الشافعي، وغيره، طرح رأيه إزاء الحديث الصحيح.

وأما اضطرابها ـ الأحاديث ـ، فالاضطراب غير معتبر متى ثبتت صحة الحديث؛ لأن محله جنس السائل، ونوع العبادة المسئول عنها، وهذا ربما نشأ عن تعدد الحوادث، والسائلين، وصنوف العبادة التي سألوا عنها، وليس من شأن هذه الاختلافات الهامشية أن تمس صلب أحاديث ضمتها كتب الصحاح، أو تقدح في حجيتها[٣].

وحتى تكون النظرة شمولية نوعًا ما، ويمكن على أثرها الترجيح، فإني سأتناول:

النيابة في الصلاة عن الميت.

والنيابة في الزكاة عن الميت.

والنيابة في الصيام عن الميت.

والنيابة في الحج عن الحي، والميت.

---

(١) أخرجه البخاري، وأبو داود في «كتاب الصوم»، ومسلم في «كتاب الصيام»، وابن ماجة في «الكفارات»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) الموافقات، ٢/٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٣) مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، تحت مقال عنوانه: النيابة في العبادات، للدكتور/ حمد عقله، ص: ١١٥، السنة الثانية، العدد الرابع.

١ـ النِّيَابَةُ فِي الصَّلَاةِ:

لقد اتفق الفقهاء على عدم صحة النيابة في الصلاة عن الحي، صحيحًا كان أم مريضًا؛ لأن المقصود بالعبادات الخضوع لله ـ تَعَالَى ـ، والتذلل له، ومناجاته، والامتثال للمطلوب ....، وهذا يتنافى والنيابة فيه، أما إذا مات المسلم، وذمته مشغولة بصلاة، أو صلوات؛ فالمسألة خلافية:

١ـ ذهب جمهور العلماء من السلف، والخلف، إلى عدم جواز نيابة أحد عن أحد في قضاء ما على الميت من صلاة، فرضًا كانت، أو نافلة(١).

٢ـ إذا مات، وعليه نذر صلاة، أو صلاة كان قد تركها لعذر من نوم، أو نسيان، فلوليه أن يؤديها عنه، فإن امتنع استؤجر من رأس ماله من يؤدي دين الله مثله، وهو قول ابن حزم(٢)، وهو رواية عن الحنابلة في الصلاة المنذورة(٣).

٢ـ النِّيَابَةُ فِي الزَّكَاةِ:

وهنا يجب التمييز بين النيابة بمعنى التوكيل، والنيابة بمعنى إخراجها من مال الزكاة لا بمعنى التوكيل.

فأما بالمعنى الأول، فقد اتفق العلماء على أن الذي وجبت عليه الزكاة، له أن يؤديها بنفسه، كما له أن يوكل غيره في توزيعها على مستحقيها، بل إن المالكية اعتبروا هذه النيابة أمرًا مستحبًا؛ بُعْدًا عن الرياء، وخوفًا عليه من أنه إذا تولى تفرقتها بنفسه يقصد حمد الناس، وثناءهم عليه.

وقد تجب هذه النيابة إن علم من نفسه ذلك، ولم يكن مجرد خوف، وكذلك إذا جهل من يستحق الزكاة، فعليه أن يوكل من يضعها في موضعها، ويعطيها أهلها(٤).

والدليل على جواز التوكيل، هو أن النبي ﷺ بعث عماله، وقد وكل إليهم جمع الزكاة فيمن تجب عليهم، وهذا معاذ بن جبل يقول له ﷺ حين أرسله إلى اليمن:

---

(١) الميزان الكبرى، ١٤١/١.

(٢) انظر: المحلى، لابن حزم، ٢٧/٨-٢٨.

(٣) كشف القناع، ٣٣٦/٢.

(٤) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي عليه، ٤٩٨/١.

«أَعْلِمْهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ»[١].

أما بالمعنى الثاني: فالنيابة عن الحي في الزكاة لا تجوز؛ لأن الأصل أن الزكاة واجبة في مال الشخص، فيبقى هذا الأصل مستصحبًا إلى أن يرد الدليل، والدليل لم يرد.

٣- النِّيَابَةُ فِي الصِّيَامِ:

اتفق العلماء على أن النيابة في الصيام عن الحي لا تصح بحال، لا بالنفس، ولا بالمال، أما في حال الموت، فهناك حالتان:

الأولى: فإما أن يكون المسلم قد أفطر بعذر من مرض، أو سفر، أو حيض، أو رضاع، ولم يصم، واستمر به العذر حتى الموت، فلا إثم في الآخرة، ولا شيء على الورثة في الدنيا، ولا يلزم في تركته صيام، ولا إطعام، في قول أكثر أهل العلم، ووجه هذا القول: أن الصيام فرض وجب بالشرع، ولم يتمكن من فعله حتى الموت؛ فيسقط عنه بالعذر إلى غير بدل؛ كالحج[٢].

«وقال قتادة، وطاوس: يجب الإطعام عنه؛ لأن الصوم واجب سقط عنه بالعجز، فيصير إلى الإطعام قياسًا على الشيخ الهرم، إذا عجز عن الصيام لزمه الإطعام»[٣].

الثانية: أن يفطر من وجب عليه الصيام، سواء أفطر بعذر، أو بغير عذر، ويتمكن من قضائها، ثم يموت دون أن يقضيها: فقد اختلف الفقهاء في حكم النيابة عنه في الصيام، أو ما يقوم مقامه من الإطعام، ولهم في ذلك مذاهب:

١- ذهب الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، إلى أن الصيام يسقط عنه بالموت، ولا يجب على الورثة الصيام، أو الإطعام عنه، إلا إذا أوصى بذلك قبل موته، فإذا أوصى جاز الإطعام عنه دون الصيام عند الحنفية، وجاز الصيام، والإطعام عند المالكية.

٢- ذهب سائر الفقهاء إلى جواز الصيام، أو الإطعام، ولكنهم اختلفوا في ذلك:

---

(١) رواه الشيخان.

(٢) انظر: المغني، ٣/٨٤.

(٣) المغني، ٣/٨٤.

(٤) بدائع الصنائع، ٢/١٠٣.

(٥) بداية المجتهد، ١/٢١٩.

أ ـ فالظاهرية قالوا بوجوب الصوم عنه[١].

ب ـ وقال الشافعي في مذهبه القديم: يُخَيَّرُ الولي بين الصيام، والإطعام، فأيهما فعل جاز، وهذا القول هو المختار عند الشافعية[٢].

ج ـ قال الشافعي في الجديد من مذهبه: يجب في تركته كل يوم مد من طعام، ولا يصح صيام وليه عنه[٣]، وهو قول أكثر أهل العلم، ورُوِيَ ذلك عن عائشة، وابن عباس، وبه قال مالك، والليث، والأوزاعي، والثوري، والشافعي، والخزرجي، وأبو عبيدة، في الصحيح عنهم[٤].

د ـ أما الحنابلة فقالوا: إن كان الصيام عن رمضان، أطعم عنه، ولم يجز الصيام، وإن كان عن نذر، يُصَامُ عنه[٥].

٤ـ النِّيَابَةُ فِي الحَجِّ:

وهي إما أن تكون عن الحي، أو عن الميت.

فإن كانت عن الحي: فإما أن يؤديها النائب، والمنوب قادر مستطيع بنفسه في حج الفرض، فلا تصح النيابة إجماعًا، ولم تجزئ عن الفرض إلا في الوضع الذي وردت فيه الرخص[٦].

وأما إن كانت النيابة في حج النفل، مع استطاعة المنوب بدنيًا، وماليًا:

أ ـ فقد ذهب الحنفية إلى جواز الاستنابة[٧].

ب ـ وقال الشافعية: لا تجوز النيابة[٨].

---

(١) انظر: المحلى، ٧/٢.

(٢) انظر: المجموع، ٦/٣٦٩.

(٣) المجموع، ٦٦/٣٦٨.

(٤) المغني، ٣/٨٤.

(٥) انظر: المغني، ٣/٨٤-٨٥.

(٦) انظر: المجموع، ٧/١١٢؛ والمغني، ٣/١٨٥.

(٧) المغني، ٣/١٨٥.

(٨) انظر: المجموع، ٧/١١٦؛ والمغني، ٣/١٨٥

وإذا كان عاجزًا عن الحج بنفسه، وهو ما يُسَمَّى عند الفقهاء بالمعضوب، أو المعصوب[١]، ففي المسألة خلاف بين المذاهب.

١ـ فمذهب الشافعية، والحنابلة، والحنفية[٢] في رواية الحسن عن أبي حنيفة[٣]، والظاهرية[٤]، أن من توفرت فيه شروط وجوب الحج، وكان غير قادر على الحج بنفسه، فهو ملزم بفريضة الحج بإنابة غيره عنه، فإن لم يفعل، استقر الحج في ذمته.

٢ـ وهو مذهب المالكية[٥]، وقول الحنفية في رواية أخرى[٦]، أن لا يلزم العاجز عن الحج بنفسه أن يؤدي الحج مطلقًا.

أما الذي وجب عليه الحج أثناء الحياة، وتمكن من أدائه، فمات، ولم يحج:

١ـ فقد ذهب الشافعية، والحنابلة، والظاهرية، إلى أن الوجوب يستقر في ذمته؛ مما يلزم ورثته الإحجاج عنه من رأس مال تركته[٧].

٢ـ وقال الحنفية، والمالكية، يسقط الحج بالموت، ولا يُحَجُّ عنه إلا إذا أوصى، فإذا أوصى حُجَّ عنه من ثلث ماله ـ تركته ـ، ويكون تطوعًا[٨].

ومما سبق يتبين:

١ـ أن العبادات البدنية من صلاة، وصيام، لا تقبل النيابة عن الحي، أما عن الميت، ففيه خلاف بين الفقهاء.

---

(١) المعضوب ـ بالعين المهملة، والضاد المعجمة ـ، وهو من العضب ـ بفتح العين، وإسكان الضاد ـ؛ وهو القطع؛ لأن الزمانة ونحوها قطعت حركته؛ وهو العاجز عن الحج بنفسه؛ لزمانة، أو كسر، أو مرض لا يُرْجَى زواله ... وقال الرافعي: هو المعصوب ـ بالصاد المهملة ـ، كأنه ضُرِبَ على عصبه، فقطعت أعضاؤه. تهذيب الأسماء واللغات، ٢٥/٤ (تحقيق).

(٢) انظر: المغني، ١٨١/٣.

(٣) المبسوط للسرخسي، ١٥٣/٤.

(٤) انظر: المحلى، لابن حزم، ٥٣/٧، وما بعدها.

(٥) بداية المجتهد، ٢٣٣/١؛ وشرح الزرقاني على «الموطإ»، ٢٩٢/٢.

(٦) انظر: المبسوط، ١٥٣/٤، وما بعدها.

(٧) انظر:المحلى، ٦٢/٧؛ والمغني، ١٨٩/٣؛ والمجموع، ١١٢/٧.

(٨) انظر: بدائع الصنائع، ٢٢١/٢؛ والمجموع، ١١٢/٢.

٢ـ أما العبادات المالية؛ من زكاة، وصدقات، وهدي، فتقبل النيابة، والنيابة هنا بمعنى التوكيل، لا بمعنى الإخراج.

٣ـ أما النيابة في الحج عن الحي، مع القدرة، فلا تصح، أما إذا كان غير قادر، ففيه خلاف؛ أما عن الميت، ففيه خلاف كما سبق.

وبعبارة أخرى:

فالحي لا يجوز له أن ينيب عن صلاته، وصيامه، وكذا الحج في حالة عجزه.

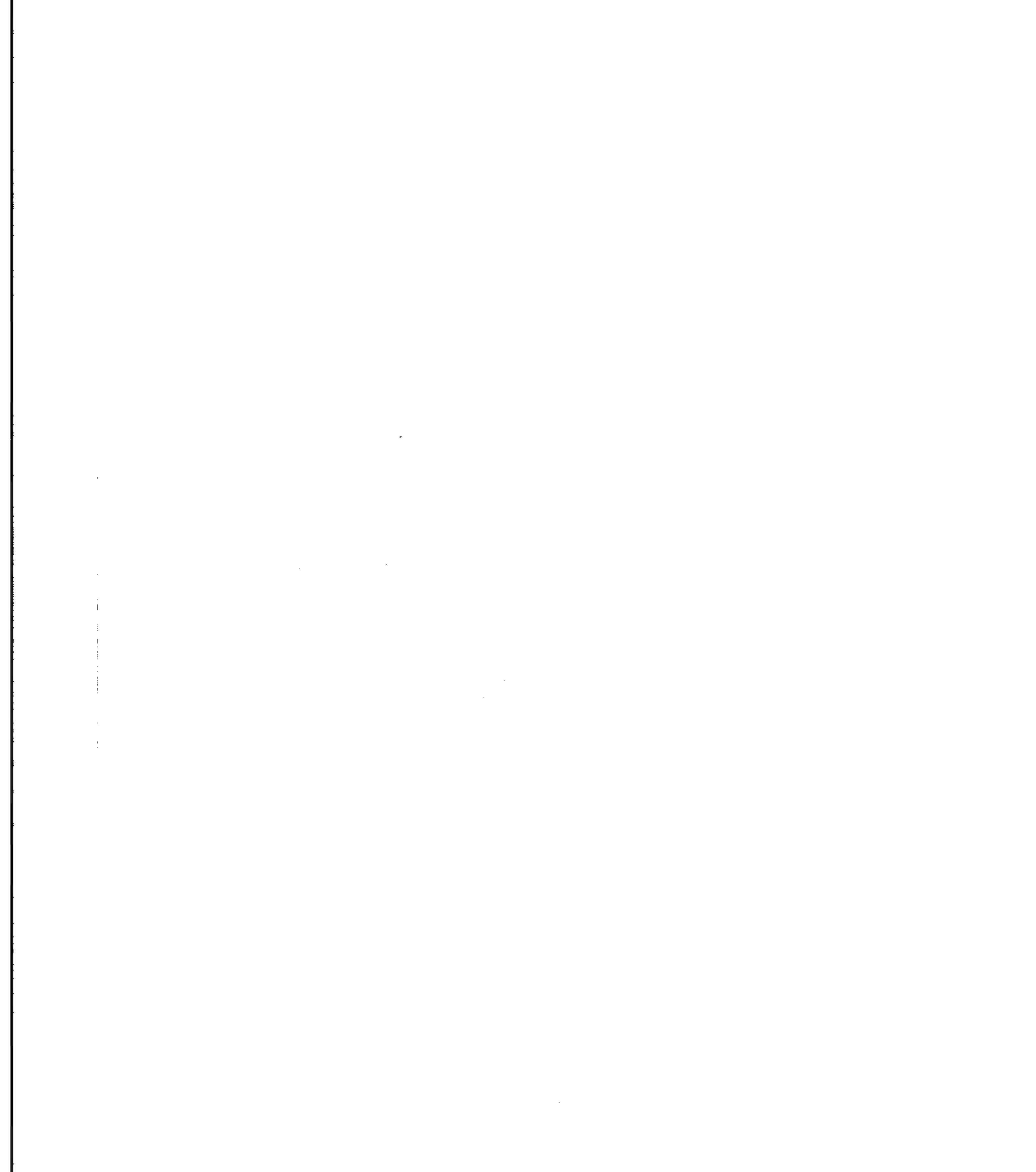
أما العبادات المالية، فيجوز أن يُوَكِّلَ من يخرج له الزكاة، وينيب من يحج عليه، إن لم يَقْوَ على الحج بنفسه.

أما النيابة عن الميت في العبادات، فأمر مختلف فيه بين الفقهاء، بين الجواز، وعدم الجواز؛ كما سبق.

مما يتضح معه: أن الأصل، والغالب في العبادات، عدم النيابة عن الحي، أما عن الميت، ففيه خلاف.

وأرى أن حالة النيابة عن الميت هي حالات استدراكية، واستثنائية، كما أنها قليلة إذا ما قيست مع حالة النيابة عن الحي، الشيء الذي يمكن أن يُقَالَ معه: بأن الأصل عدم النيابة في العبادات، كما قرر ذلك الإمام الشاطبي.

* * * * *



الْفَصْلُ الرَّابِعُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ شَرْعِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ

*****

قاعدة: اقْتِضَاءُ الأَدِلَّةِ لِلأَحْكَامِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَحَالِّهَا عَلَى وَجْهَيْنِ: أَصْلِيٍّ، وَتَبَعِيٍّ ٧٨/٣

لقد قسم الإمام الشاطبي اقتضاء الأدلة الشرعية للأحكام بالنسبة إلى محالها، إلى قسمين[1]: اقتضاء أصلي، واقتضاء تبعي.

* **الاقتضاء الأصلي:**

ـ يكون قبل طروء العوارض.

ـ عند وقوعه على المحل يقع مجردًا عن التوابع، والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصيد ـ مثلًا ـ، حكم اقتضاء دليل أصلي، قبل طروء عوارض الحج ـ مثلًا.

وواقع على المحل بغض النظر عن التوابع، والإضافات؛ كالإحرام ـ مثلًا.

* **أما الاقتضاء التبعي:**

ـ فيكون أثناء أو بعد طروء العارض، لا قبل.

ـ وواقعًا على المحل مع اعتبار التوابع، والإضافات؛ فالزواج ـ مثلًا ـ، مندوب بالاقتضاء الأصلي، ومباح لمن لا أرب له في النساء، وواجب على من خشي العنت.

ثم يطرح تساؤلًا عن مدى صحة الاقتصار في الاستدلال على الدليل المقتضي للحكم الأصلي؟ أم لا بد من اعتبار التوابع، والإضافات، حتى يتقيد دليل الإطلاق بالأدلة المقتضية لاعتبارها؟ هذا مما فيه نظر، وتفصيل[2].

فلا يخلو أن يأخذ المستدل الدليل على الحكم مفردًا، مجردًا عن اعتبار الواقع، فإن أخذه مجردًا صح الاستدلال.

وإن أخذه بقيد الوقوع فلا يصح؛ لأن الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين[3]، وتعيين المناط موجب ـ في كثير من النوازل ـ إلى ضمائم، وتقييدات لا

---

(١) الموافقات، ٧٨/٣.

(٢) نفس المصدر، ٧٩/٣.

(٣) تخريج المناط، عبارة عن الاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه، مما لم يتعرض كل منهما لبيان علته، لا صراحة ولا إيماء.

يشعر المكلف بها عند عدم التعيين، وإذا لم يشعر بها لم يلزم بيانها؛ إذ ليس موضع الحاجة، بخلاف ما إذا اقترن المناط بأمر محتاج إلى اعتباره في الاستدلال؛ فلا بد من اعتباره.

فقول الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء:٩٥]... الآية، لما نزلت أولًا كانت مقررة لحكم أصلي، منزل على مناط أصلي من القدرة، وإمكان الامتثال، وهو السابق، وقد نزلت الآية، وليس فيها ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾، ثم نزل بعد حكم أولي الضرر؛ فقد روى مالك عن الزهري، عن خارجة بن زيد قال: قال زيد بن ثابت: «كنت أكتب بين يدي النبي ﷺ، فقال: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ ـ تَعَالَى ـ فِي فَضْلِ الْجِهَادِ مَا أَنْزَلَ، وَأَنَا رَجُلٌ ضَرِيرٌ، فَهَلْ لِي مِنْ رُخْصَةٍ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا أَدْرِي»، قَالَ زَيْدٌ: «وَقَلَمِي رَطْبٌ مَا جَفَّ، حَتَّى غَشَى النَّبِيَّ ﷺ الْوَحْيُ، وَوَقَعَ فَخِذُهُ عَلَى فَخِذِي، حَتَّى كَادَتْ تُدَقُّ؛ مِنْ ثِقَلِ الْوَحْيِ، ثُمَّ جُلِيَ عَنْهُ، فَقَالَ لِي: «اكْتُبْ يَا زَيْدُ: ﴿غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ﴾، [النساء:٩٥]»[1].

والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

إلى أن يقول: «... غير أن الحكمة اقتضت أن يُجَابَ السائل على حد سؤاله؛ فإن سأل عن مناط غير معين، أُجِيبَ على وفق الاقتضاء الأصلي، وإن سأل عن معين، فلا بد من اعتباره في الواقع، إلى أن يُسْتَوْفَى له ما يحتاج إليه، ومن اعتبر الأقضية، والفتاوى الموجودة في القرآن، والسنة، وجدها على وفق هذا الأصل، وبالله التوفيق»[2].

قاعدة: لَا نَسْخَ فِي الْكُلِّيَّاتِ ٣/١١٧

لقد قرر[3] أبو إسحاق أن النسخ لم يقع في القواعد الكلية:

١ـ من الضروريات. ٢ـ والحاجيات. ٣ـ والتحسينيات.

---

(١) الموافقات، ٣/٨٥.

(٢) روح المعاني، للألوسي، ٥/١٢١.

(٣) الموافقات، ٣/١١٧ـ١١٨.

وإنما وقع في الجزئيات؛ ومن أمثلة ما وقع من نَسْخٍ في الجزئيات:

* ما ذكره البخاري في صحيحه: «أن البراء بن عازب ـ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا ـ قال: «كان رسول اللَّه ﷺ قد صلى نحو بيت المقدس ستة عشر، أو سبعة عشر شهرًا، وكان رسول اللَّه ﷺ يحب أن يُوَجَّهَ إلى الكعبة، فأنزل اللَّه ـ تَعَالَى ـ: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾، [البقرة:١٤٤] فتوجه نحو الكعبة»[1].

في جزئية الصوم: فقد ذكر البخاري الحديث الذي روته السيدة عائشة ـ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى ـ عَنْهَا ـ أنها قالت: «كان رسول اللَّه ﷺ أمر بصيام يوم عاشوراء، فلما فُرِضَ رمضان، كان من شاء صام، ومن شاء أفطر»[2].

وفي جزئية المال: وقع نسخ الوصية للوالدين، والأقربين، بحديث رسول اللَّه ﷺ.

وبيان ذلك: أن الوصية ثبت وجوبها في القرآن الكريم بقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة:١٨٠].

وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى لِكُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[3].

وفي جزئية العرض: أوجب اللَّه ـ تَعَالَى ـ جلد الزاني، والزانية، سواء أكانا بكرين، أم ثيبين، مئة جلدة؛ وذلك بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ﴾ [النور:٢].

ثم نسخ الجلد عن الثيب، ذكرًا كان أو أنثى، برجمهما فقط، فإن النبي ﷺ رجم ماعزًا، والغامدية؛ لثبوت الزنا عليهما، وهما محصنان، ولم يجلدهما، وثبت ذلك بالسنة المتواترة[4].

(١) فتح الباري، ١/٥٠٢.

(٢) فتح الباري، ٤/٢٤٤، «كتاب الصوم»، باب «صيام يوم عاشوراء».

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب «الوصايا والبيوع»، والدارمي، والترمذي، وابن ماجة في كتاب «الوصايا»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٤) انظر: النسخ في دراسات الأصوليين (دراسة مقارنة)، د. نادية شريف العمري، ١٨٢-١٨٣.

بالنسبة للحاجيات:

ومثاله التخفيف عن المسلمين في مواجهة العدو:

قال الله - تَعَالَى، وَتَبَارَكَ -: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ [الأنفال:٦٦].

فهذه الآية متأخرة في النزول عن الآية التي تقدمتها نزولًا، وتلاوة؛ وهي قوله - تَعَالَى -: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَـٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال:٦٥].

بالنسبة للتحسينيات:

مثاله: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ أَلَا فَزُورُوهَا»(١).

* ونسخ بعض جزئيات الكلي حفظ لهذا الكلي بوجه آخر، في نظر الشاطبي، ما دامت حكمة الأمور، قد نقف عليها، وقد تغيب على عقولنا القاصرة، فغياب حكمة نسخ الجزئيات لا يعني انخرام الجزئي بالنسبة لكليه، بل هو حفظ له.

* وأما أن فرض النسخ في بعضها إلى غير بدل، فهذا لا يعني، ولا يلزم من رفع بعض أنواع الجنس رفع الجنس، بل أصل الحفظ باقٍ.

وقد اعتمد الإمام الشاطبي في تقريره لهذه القاعدة على الاستقراء.

وأضاف: زعم الأصوليين أن الضروريات مراعاة في كل ملة، وإن اختلفت أوجه الحفظ بحسب كل ملة، وهكذا يقتضي الأمر في الحاجيات، والتحسينيات.

ففي إقامة أصل الدين قال - تَعَالَى -: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى:١٣].

---

(١) «[إني] [كنت] [نهيتكم] عن [...] زيارة القبور، [فزوروها]»، أخرجه مسلم، وأبو داود والترمذي، والنسائي، وابن ماجة في كتاب «الجنائز»، ومسلم في كتاب «الأضاحي»، وأبو داود في كتاب «الأشربة»، والنسائي في كتاب «الضحايا والأشربة»، وأحمد بن حنبل في المسند.

وفي أصول الصلاة، قال في قصة موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ١٤﴾ [طه:١٤].

وفي أصول الصيام: قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة:١٨٣].

وفي الإنفاق للفقراء: ﴿إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ﴾ [القلم:١٧]... إلى غير ذلك من معاني الضروريات.

وكذلك الحاجيات: فإنا نعلم أنهم لم يكلفوا بما لا يُطَاقُ. هذا، وإن كانوا قد كُلِّفُوا بأمور شاقة، فذلك لا يرفع أصل اعتبار الحاجيات، ومثل ذلك التحسينيات، وقد قال ـ تعَالَى ـ: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ ٱلرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ ٱلْمُنكَرَ﴾ [العنكبوت:٢٩].

وقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام:٩٠]؛ مما يقتضي بظاهره محاسن العادات، من صبر؛ ومكاسبة، وغير ذلك.

وقد يُعْتَرَضُ على ما سبق بقوله ـ تعَالَى ـ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]؛ فإنه يُحْمَلُ على الفروع الجزئية، ولا يتناول الكليات المحفوظة في كل ملة.

وهكذا فالشرائع اتفقت في الأصول، رغم ما اعترى هذه الشرائع من نسخ في الجزئيات؛ لأنها الملة الواحدة الجامعة لمحاسن العادات.

اتَّفَقَتْ كَلِمَةُ الْقَائِلِينَ بِالنَّسْخِ عَلَى عَدَمِ وُقُوعِهِ فِي الأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ[1] يقول السرخسي: «إنه ليس في أصل التوحيد احتمال النسخ بوجه من الوجوه»[2].

أما الأحكام الحسية:

فلقد أجمع العلماء على أن الأحكام الحسية لا يدخلها نسخ، ولا تكون محالًّا له؛ وذلك لأنها من الأمور المشاهدة التي تراها العيون، ولا تختلف تلك الرؤية بالنسبة

---

(١) النسخ في دراسة الأصوليين، الدكتورة نادية شريف العمري، ص٣٦٥.

(٢) أصول السرخسي، ٥٩/٢.

لعالم، وعالم آخر، وبالنسبة لزمن، وزمن آخر.

ومثال الأمور الحسية: كون النار محرقة، والعالم حادث، والسماء فوق الأرض.

فهذه الأمور، ومثيلاتها، لا تتبدل، إلا أن يشاء اللَّه ـ تَعَالَى ـ؛ كالمعجزة التي حصلت لإبراهيم الخليل ـ عليه السلام[1].

أما نسخ الأخبار، فالحديث عنها ينقسم إلى:

١ـ نسخ الأخبار. ٢ـ نسخ مدلول الأخبار.

فأما نسخ الخبر:

«فإما نسخ تلاوته، أو تكليفنا به؛ بأن نكون قد كُلِّفْنَا أن نخبر بشيء، فيُنْسَخُ عنا التكليف بذلك الإخبار، وكل واحد من الأمرين جائز من غير خلاف بين القائلين بجواز النسخ، وسواء كان ما نُسِخَتْ تلاوته ماضيًا، أو مستقبلًا، وسواء كان ما نُسِخَ تكليف الإخبار به، لا يتغير مدلوله؛ كالإخبار بوجود اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وحدوث العالم، أو يتغير؛ كالإخبار بكفر زيد، وإيمانه»؛ لأن كل ذلك حكم من الأحكام الشرعية.

فجاز أن يكون مصلحة في وقت، ومفسدة في وقت آخر، لكن هل يجوز أن يُنْسَخَ تكليفنا بالإخبار عما لا يتغير، بتكليفنا بالإخبار بنقيضه؟

قالت المعتزلة: لا يجوز؛ لأنه كذب، والتكليف بالكذب قبيح، وهو غير مُتَصَوَّرٍ من الشارع، وهو مبني على أصولهم في التحسين، والتقبيح العقليين، ووجوب رعاية المصلحة في أفعال اللَّه ـ تَعَالَى ـ، وقد أبطلناه؛ وعلى هذا، فلا مانع من نسخ التكليف بالخبر، بنقيض الخبر[2].

أما نسخ مدلول الخبر: فإن كان النسخ لمدلول الخبر، وفائدته، فذلك المدلول:

* إما أن يكون مما لا يتغير؛ كمدلول الخبر بوجود اللَّه ـ سبحانه ـ، وحدوث العالم.

* وإما أن يكون مما يتغير:

فأما الأول فنسخه محال بالإجماع؛ قال الآمدي: «فإن كان الأول فنسخه محال

(١) النسخ في دراسة الأصوليين، الدكتورة نادية شريف العمري، ص٣٨٨.

(٢) الإحكام للآمدي، ٢/٢٦٥ـ٢٦٦.

بالإجماع»[١].

• وإما أن يكون مضمون الخبر، ومدلوله، مما يتغير، وفيه أقوال ثلاثة[٢]:

القول الأول:

لا يجو نسخه مطلقًا، ماضيًا كان؛ كالإخبار بما وُجِدَ من إيمان زيد، وكفره؛ أو مستقبلًا، وسواء كان وعدًا، أو وعيدًا، أو حكمًا شرعيًا، وإلى هذا ذهب القاضي أبو بكر، والجبائي، وأبو هاشم، وجماعة من المتكلمين، والفقهاء.

القول الثاني: الجواز:

وذهب أبو عبدالله البصري، والقاضي عبدالجبار، وأبو الحسين البصري، إلى جوازه.

القول الثالث: التفصيل:

ومنهم من فصل بين الخبر الماضي، والمستقبل؛ فمنعه في الماضي، وجوّزه في المستقبل.

واختار الآمدي الجواز[٣].

قاعدة: مِنَ الْخَطَإِ اعْتِبَارُ جُزْئِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ دُونَ كُلِّيَّاتِهَا، أَوِ الْعَكْسُ ٣/ ٦٥، ٨٧

تُعْتَبَرُ هذه القاعدة أُمًّا لجميع المسائل الأصولية المرتبطة بالأدلة الشرعية؛ حيث وضح بها الإمام الشاطبي الارتباط القوي الحاصل بين المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية، والقواعد الشرعية، الشيء الذي لا يمكن معه للمجتهد المستنبط للأحكام الشرعية الاستغناء عن النظر في المترابطين معًا، في الوقت الواحد.

• فيتعين على المستنبط النظر في الجزئيات؛ أي الأدلة التفصيلية، وفي نفس الوقت النظر في قاعدتها الكلية ليطلع على مرتبة هذا الجزئي، ومقصد الشارع من ذلك.

---

(١) الإحكام للآمدي، ٢/٢٦٦.

(٢) نفس المصدر، ٢/٢٦٦.

(٣) نفس المصدر، ٢/٢٦٦.

• كما ينظر في القاعدة الكلية، ولا يجريها في الجزئيات، إلا بعد النظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية، الوارد من الكتاب، والسنة، وما معهما[١].

وقد بين الإمام الشاطبي ضرورة اعتبار جزئيات الشريعة مع كلياتها بقوله «...الجزئيات؛ وهي أصول الشريعة؛ فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية، شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات؛ فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الخاصة من الكليات، والسنة، والإجماع، والقياس؛ إذ محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها؛ فمن أخذ بنص ـ مثلاً ـ في جزئي، معرضًا عن كليه، فقد أخطأ»[٢].

ومن الأمثلة الموضحة: توقف عمر ﷺ في قتل الجماعة بالواحد، حينما رُفِعَتْ إليه قضية المرأة التي قتلت ابن زوجها هي وخليلها، فقال له علي ﷺ: «يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أن نفرًا اشتركوا في سرقة جذور، فأخذ هذا عضوًا، وهذا عضوًا، أكنت قاطعهم؟»، قال: «نعم»، فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب السؤال أن اقتلهما، «فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم»[٣]، رواه عبدالرزاق في مصنفه.

لأن قتل الجماعة المشتركة في قتل الواحد هو صيانة الدماء، وحفظ النفوس، وإلا جمع العدو لقتل عدوه عددًا كثيرًا ليقتلوه مجتمعين، إذا علموا أنهم ناجون من القتل، ولا يلحقهم إلا ضياع جزء من الأموال، وبالتالي لم ينسد باب القتل بحكم القصاص.

فالحاصل هنا هو اعتبار الجزئي مع كليه، وهو اعتبار قتل الجماعة بالواحد؛ حفاظًا على ضروري النفس الكلي، وإلا انخرم الجزئي، وانخرم بالتالي معه الكلي.

وبينٌ عدم استغناء أجزاء الكليات مع جزئياتها بقوله:

«وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كليه، فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئيه، وبيان ذلك:

أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات، واستقرائها؛ فالكلي من حيث

---

(١) الموافقات، تعليقات الشيخ دراز، ٣/٥، ٦.

(٢) نفس المصدر الشاطبي، ٣/٧-٨.

(٣) إعلام الموقعين، ١/٢١٣؛ وانظر المنتقى للباجي، ٧/١١٥، وما بعدها.

هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود لنا في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات؛ فإذًا الوقوف مع الكلي، مع الإعراض عن الجزئي، وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به، وأيضًا، فإن الجزئي لم يُوضَعْ جزئيًا، إلا لكون الكلي فيه على التمام، وبه قوامه؛ فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض.

ولأن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي، أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي، مع أنا إنما نأخذه من الجزئي، دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به؛ لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءًا من الكلي، لم يأخذه المعتبر جزءًا منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي، ودل ذلك على أن الكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع؛ لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك ـ أيضًا ـ، فلا بد من اعتبارهما معًا في كل مسألة[1].

فالمحافظة على الضروري؛ كالدين؛ فهو كلي، والصلاة جزئي من كلي الدين؛ فإذا أجري الأمر في الدين على إطلاقه، دون اعتبار لجزئيه، ولو أدى إلى المشقة الفادحة، لحصل إخلال بجزئية الصلاة أولًا، ثم الدين ثانيًا؛ أي لترتب عن الإخلال بالجزئي إخلال بالكلي، وهذا باطل، بل إن باب الرخص، والمشاق، مُعْتَبَرٌ في الشرع؛ أي أن هناك التفاتًا من لدن الشارع إلى هذه الجزئيات.

فالشارع كالطبيب: يعرف أن المرض كذا، ودواؤه كذا، ولكن هل هذا الفحص الذي يعالجه توجد فيه الخواص اللازمة لهذا المرض؟ هذا نظره الأول، فإذا وجدها كذلك، وعرف أن الكلي متحقق فيه، لا بد له النظر للجزئي ـ أيضًا ـ نظرة ثانية، أليس عنده من المقارنات هذا المرض، ما يمنع من هذا الدواء؟ فيخفف، أو يمزج بغيره، وهكذا ينظر فيما يرد هذا الجزئي الخاص إلى ما يناسبه من كل الأدوية؛ فلا يجري

(١) الموافقات، ٣/٨ ـ ١٠.

عليه الدواء المعروف لكلي المرض بمجرد أنه دواء لكلي مرضه، بل لا بد من النظر في حالة الشخص أولًا، فكذا الأمر هناك[١].

قاعدة: كُلُّ مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ لَا خِيَرَةَ فِيهِ لِلْمُكَلَّفِ عَلَى حَالٍ وَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ حَقِّ الْعَبْدِ فِي نَفْسِهِ فَلَهُ فِيهِ الْخِيَرَةُ ٢/٣٧٥

مما عُرِّفَ به حق اللَّه: هو الحق الموجود من كل وجه، الذي لا ريب فيه وجوده ....، ويتعلق به النفع العام للعالم، فلا يختص به أحد، ويُنْسَبُ إلى اللَّه ـ تَعَالَى ـ تعظيمًا[٢].

وحق العبد: ما يتعلق به مصلحة خاصة؛ كحرمة مال الغير؛ فإنه حق العبد؛ ليتعلق صيانة ماله بها؛ فلهذا يُبَاحُ مال الغير، بإباحة المالك[٣].

وفي إطار هذين الحقين، يقرر الإمام الشاطبي هذه القاعدة، مبينًا أن حق اللَّه ـ تَعَالَى ـ، لا خيرة فيه للمكلف، بدليل:

«الاستقراء التام في موارد الشريعة، ومصادرها: كالطهارة على أنواعها، والصلاة، والزكاة، وما يتعلق بذلك من الكفارات، والمعاملات، والأكل، والشراب، واللباس، وغير ذلك من العبادات، وكذلك الجنايات كلها على هذا الوزان؛ جميعها لا يصح إسقاط حق اللَّه فيها البتة»[٤]، فلو أراد أحد أن يسقط حقًّا من حقوق اللَّه؛ كالطهارة، وغيرها من العبادات، والكفارات ... إلخ، مباشرة، أو بطريق الحِيَل، لا يكون له ذلك، ويُعْتَبَرُ عمله باطلًا؛ لأنه قاصد لغير ما قصد الشارع، فعمله إذن باطل، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، قال الحسن: «ليس لمؤمن، ولا مؤمنة، إذا أمر اللَّه ـ عَزَّ، وجَلَّ ـ، ورسوله ﷺ، بأمر، أن يعصيه»[٥].

(١) الموافقات، تعليق الشيخ دراز، ٣/١٣-١٤.
(٢) كشف الأسرار للبزدوي، ٤/١٣٤.
(٣) نفس المصدر، ٤/١٣٥.
(٤) الموافقات، ٢/٣٧٥.
(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٤/١٨٦٧.

ويعرض الإمام الشاطبي لما يمكن أن ينهض اعتراضًا على هذه القاعدة: بأن يُقَالَ ـ مثلًا ـ: إن حق العبد ثابت له في حياته، وكمال جسمه، وعقله، وبقاء ماله في يده، فإذا أسقط ذلك؛ بأن سلط يد الغير عليه، فإما أن يُقَالَ بجواز ذلك له، أو لا؟ فإن قلت: «لا»، وهو الفقه، كان نقضًا لما أصلت؛ لأنه حقه، فإذا أسقطه اقتضى ما تقدم أنه مخير في إسقاطه، والفقه يقتضي أن ليس له ذلك.

وإن قلت: «نعم» خالفت الشرع؛ إذ ليس لأحد أن يقتل نفسه، ولا أن يفوت عضوًا من أعضائه، ولا مالًا من ماله»[1].

وأما الجواب، فقد قال: «إن إحياء النفوس، وكمال العقول، والأجسام، من حق الله ـ تَعَالَى ـ في العباد، لا من حقوق العباد، بدليل أن ذلك لم يُجْعَلْ إلى اختيارهم، ولا يصح للعبد إسقاطه.

باستثناء إن ابْتُلِيَ المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه، ولا تسببه، وفات بسبب ذلك نفسه، أو عقله، أو عضو من أعضائه؛ فهناك يتمحض حق العبد، إذا ما وقع مما لا يمكن رفعه، فله الخيرة فيمن تعدى عليه؛ لأنه قد صار حقًّا مُسْتَوْفًى في الغير؛ كدين من الديون؛ فان شاء استوفاه، وإن شاء تركه، وتركه هو الأولى إبقاءً على الكلي، قال الله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الشورى:٤٣]، وقال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورى:٤٠].

وإن قيل: «إن ما هو حق للعبد يقولون فيه حقًّا لله، كما في قاتل العمد إذا عُفِيَ عنه ضُرِبَ مئة، وسُجِنَ عامًا»[2]؛ مما يقتضي أن ليس للعبد إسقاطه، فلا يبقى بعد هذا إلا حق الله.

فالجواب عند الإمام الشاطبي:

«إن هذا القسم الواحد هو المنقسم؛ لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقًّا بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقًّا لذلك بحكم الأصل.

فأما ما هو لله صرفًا، فلا مقال فيه للعبد.

(١) الموافقات، ٢/٣٧٦.

(٢) الموافقات، ٢/٣٧٦-٣٧٧.

وأما ما هو للعبد، فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل اللّٰه له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار»[١].

ومن أمثلة حقوق العباد: اختياره في تناول أنواع المأكولات الحلال.

أما حقوق اللّٰه ـ تَعَالَى ـ فثمانية:

١ـ عبادات خالصة: كالإيمان.

٢ـ وعقوبات خالصة: كالحدود.

٣ـ وعقوبات قاصرة: كحرمان الميراث.

٤ـ وحقوق دائرة بين الأمرين ـ أي بين العبادات، والعقوبات ـ؛ كالكفارات.

٥ـ وعبادات فيها معنى المؤنة[٢]؛ كصدقة الفطر.

٦ـ مؤنة فيها معنى العبادة: كالعُشْر.

٧ـ مؤنة فيها معنى العقوبة: كالخراج.

٨ـ حق قائم بنفسه: كخمس الغنائم[٣].

وفي القوانين الوضعية، فإن حق المجتمع الذي تمثله النيابة العامة يبقى، ولو أسقط المجني عليه حقه.

يقول الدكتور المكي السنتسي ـ رحمه اللّٰه ـ: «إن مهمة القانون الجنائي لم تعد قاصرة على المحافظة على المصالح الخاصة، وحدها، وإنما أصبحت، وعلى الأخص، هي المحافظة على النظام العام، على اعتبار أن الجريمة... تصيب كيان المجتمع قبل أن تصيب كيان الفرد، وبالتالي أصبح الرضا لا يؤثر على وجود الجريمة، ولا على عقابها، ما دام لا يمنع من الإخلال بالنظام العام، ومصالح المجتمع.

هذه الفكرة أصبحت متفقًا عليها في الوقت الحاضر: فقهًا، وقضاءً، وحتى قانونًا،

---

(١) الموافقات، ٢/٣٧٧-٣٧٨.

(٢) المؤنة: هي الضريبة التي تؤدي إلى المحافظة على ما تؤدى عنه من نفس أو مال.

(٣) شرح التلويح على التوضيح، ٢/١٥١.

وكل ما ورد بخلاف ذلك يجب أن يُحْمَلَ على أساس آخر»[١].

ومعنى اختيار المكلف في حقوق الله هو إهدارها، وإبعادها، وهذا ما يرجع على التكاليف عامة بالإخلال؛ مما يؤدي إلى رفع التكاليف رأسًا، وهذا باطل.

فهذه القاعدة تأكيد لتكاليف الشريعة، وتعظيم لصاحبها ـ عَزَّ، وجَلَّ.

الحُقُوقُ الْوَاجِبَةُ المَحْدُودَةُ لَازِمَةٌ لِذِمَّةِ الْمُكَلَّفِ، مُتَرَتِّبَةٌ عَلَيْهِ دَيْنًا، وَالحُقُوقُ الْوَاجِبَةُ غَيْرُ المَحْدُودَةِ لَازِمَةٌ لَهُ، وَهُوَ مَطْلُوبٌ بِهَا، غَيْرَ أَنَّهَا لَا تَتَرَتَّبُ فِي ذِمَّتِهِ.

يقسم الإمام الشاطبي الواجب الشرعي من حيث تقديره، وتحديده، إلى واجب محدد، وواجب غير محدد[٢]، سواء أكان هذا الواجب من حقوق الله؛ كالصلاة، والصيام، وما أشبه ذلك، أو من حقوق الآدميين؛ كالديون، والنفقات، وما أشبه ذلك.

١ـ الواجبات المحددة المقدرة: هي التي عين الشارع لها مقدارًا معلومًا، وهي لازمة لذمة المكلف، مترتبة عليه دينًا؛ بحيث لا تبرأ ذمته منها إلا إذا أداها، على الصفة التي عينها الشارع؛ كالزكاة المفروضة في الأموال، وأثمان المشتريات، وقيم المتلفات، كما تصح المطالبة به كالديون؛ بدليل التقدير، والتحديد المشعر بالقصد إلى أداء ذلك الواجب المعين على الوجه المطلوب شرعًا، وإلا فالخطاب باقٍ، ولا يسقط عنه إلا بدليل، وهذا الصنف لاحق بضروريات الدين.

٢ـ الواجبات غير المحددة: وهي التي لم يعين الشارع مقدارها، وإنما طُلِبَتْ من المكلف من غير تحديد؛ كالصدقات المطلقة، وسد الخَلَّات، ودفع حاجات المحتاجين، وإنقاذ الغرقى، وما أشبه ذلك، وحكم الواجبات غير المحددة أنها لازمة للمكلف، وهو مطالب بها، غير أنها لا تترتب في ذمته؛ بمعنى أن هذه الواجبات غير المحددة لا تجوز المقاضاة فيها[٣]؛ لأن:

أ ـ الذمة لا تنشغل إلا بمعين محدد معلوم؛ إذ المجهول لا يترتب في الذمة، ولا يُعْقَلُ

---

(١) مذكرات في القانون الجنائي ـ القسم العام، د/ المكي السنتسي، ص١٣٣.

(٢) الموافقات، ١/١٥٦ـ١٥٧.

(٣) أي لا يجوز التخاصم فيها إلى القضاء.

نسبتها إليه؛ فدفع حاجة الجائع ـ مثلًا ـ مجهولة المقدار، تختلف باختلاف الساعات، والحالات في ذلك المعين؛ فقد يكون في الوقت غير مفرط الجوع؛ فيحتاج إلى مقدار من الطعام، فإذا تركه حتى أفرط عليه، احتاج إلى أكثر منه، وقد يطعمه آخر فيرتفع عنه الطلب رأسًا، وقد يطعمه آخر ما لا يكفيه فيطلب هذا بأقل مما كان مطلوبًا به ...؛ فلا يكون معلومًا إلا في الوقت الحاضر، بحسب النظر لا بمقتضى النص.

ب ـ لو ترتب في ذمته أمر لخرج إلى ما لا يُعْقَلُ؛ لأنه في كل وقت من أوقات حاجة المحتاج مكلف بسدها، فإذا مضى وقت يسع سدها بمقدار معلوم ـ مثلًا ـ، ثم لم يفعل، فترتب في ذمته، ثم جاء زمن ثانٍ، وهو حاله، أو أشد؛ فإما أن يُقَال إنه مكلف ـ أيضًا ـ بسدها، أو لا، والثاني باطل؛ إذ ليس هذا الثاني بأولى بالسقوط من الأول؛ لأنه إنما كُلِّفَ لأجل سد الخلة؛ فيرتفع التكليف، والخلة باقية، هذا محال؛ فلا بد أن يترتب في الذمة ثانيًا مقدار ما تُسَدُّ به الحاجة ذلك الوقت، وحينئذ يترتب في ذمته في حق واحد قيم كثيرة، بعدد الأزمان الماضية، وهذا غير معقول في الشرع.

وقد أضاف الإمام الشاطبي دليلين آخرين يخدمان عدم ترتب الحقوق غير المحددة في ذمة المكلف[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الواجبات المحددة اللازمة لذمة المكلف، المترتبة عليه دَيْنًا في ذمته، تخدم قاعدة ضروريات الدين، أما الواجبات غير المحددة، فهي لاحقة بقاعدة التحسين، والتزيين[2].

ويتعرض الإمام الشاطبي لما يمكن أن يمس جانب اطراد القاعدة ـ الواجبات المحددة، وغير المحددة ـ في مسألتين[3]:

١ـ الزكاة المفروضة، وأشباهها؛ إذ المقصود بها سد الخلات، وهي تترتب في الذمة، فيجيب على هذا: «إنا نقول إن المقصود ما ذكرت، ولكن الحاجة التي تسد بالزكاة غير متعينة على الجملة؛ ألا ترى أنها تؤدى اتفاقًا، وإن لم تظهر عين الحاجة.

---

(١) انظر: الموافقات، ١/١٥٨، ١٥٩.

(٢) المراد بالتحسين: الذي يمثل الرتبة الثالثة من مقاصد الشريعة.

(٣) انظر: الموافقات، ١/١٦٠ـ١٦١.

أما الحقوق غير المحددة، فإن الحاجة فيها متعينة، فلا بد من إزالتها، ولذلك لا يتعين لها مال زكاة من غيره، بل بأي مال ارتفعت حصل المطلوب.

٢ـ فإن قيل: لو كان الجهل مانعًا من الترتب في الذمة، كان مانعًا من أصل التكليف ـ أيضًا ـ، فالجواب ـ عنده ـ: أن الجهل المانع من أصل التكليف هو المتعلق بمعين عند الشارع، كما لو قال: اعتق رقبة، وهو يريد الرقبة الفلانية، من غير بيان؛ فهذا هو الممتنع، أما ما لم يتعين عند الشارع بحسب التكليف به صحيح، كما صح في التخيير بين الكفارة.

٣ـ ضرب آخذ بشبه من الطرفين، أو مختلف فيها، من حيث إلحاقها بالواجب المحدد، أو غير المحدد: فلا تترتب في الذمة؛ ومثالها النفقة على الأقارب، والزوجات؛ فقد اختلف الفقهاء فيها: هل هي واجبة على التحديد، أم لا؟ فذهب البعض، ومنهم الأحناف[1]، إلى أنها من قبيل الواجب غير المحدد، وذهب البعض الآخر؛ كبعض فقهاء الشافعية، والحنابلة، إلى أنها من قبيل الواجب المحدد[2]، وهذا الضرب آخذ من طرف الضرورات الدين، وطرف قاعدة التحسين، والتزيين؛ لذا وجب النظر في كل واقعة على حدة.

قاعدة: إِنَّ مَجَارِي الْعَادَاتِ فِي الْوُجُودِ أَمْرٌ مَعْلُومٌ لَا مَظْنُونٌ ٢/٢٧٩

مفاد هذه القاعدة عند أبي إسحاق[3]:

أن عدم اختلاف عوائد المكلفين، وجريانها على وزان واحد، سواء أكانت هذه العوائد تابعة لفطر، وغرائز فيهم، أم أنها تابعة للموجودات الأخرى التي لهم بها علاقة معينة في هذه الحياة ـ يوجب النظر في حكم العوائد؛ لما ينبني عليها؛ بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف[4].

---

(١) انظر: المبسوط للسرخسي، ٥/١٨١.
(٢) انظر: المغني مع الشرح الكبير، ٩/٢٣١ـ٢٣٢.
(٣) الموافقات، ٢/٢٧٩ إلى ٢٨٣.
(٤) العوائد منها الثابت، ومنها المتبدل، والثابتة منها الشرعي، ومنها الطبعي، وسيأتي بيان ذلك، والتمثيل له.

فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وذلك في الكليات، لا في خصوص الجزئيات.

ذلك:

١- أن الشرائع بصفة عامة جاءت على هذا المنوال، وذلك بالاستقلال، ومن ذلك شريعتنا؛ فالتكاليف الكلية فيها بالنسبة إلى من يُكَلَّفُ من الخلق تجري على وزان واحد؛ فمثلًا: كل مكلف مطلوب بالصيام جزمًا، سواء جاء في الصيف، أو في الشتاء، أو غير ذلك، وشروطه، وأركانه واحدة، وآدابه واحدة، لا اختلاف في ذلك بين عصر العوائد المستقرة، فلا تكون في زمن حرجة، وفي زمن آخر ميسورة، وهكذا سائر التكاليف؛ فهي على مقدار واحد، وترتيب واحد، لا اختلاف فيه بحسب متقدم، ولا متأخر، وإذا ثبت ذلك في العبادات فهو في الاعتقاد، وأصول الديانة، من باب أولى.

وذلك واضح في الدلالة على أن أفعال المكلفين كذلك، وأفعال المكلفين تجري على ترتيبها، إذا كان الوجود باقيًا على ترتيبه، فتبدل العوائد في الموجودات لا يستلزم تغيير التشريع، وتغيير الترتيب، وتغيير الخطاب، فلا تكون الشريعة على ما هي عليه، وذلك باطل.

٢- ثبت بطريق الإخبار: أن أحوال الوجود دائمة غير مختلفة إلى نهوض الساعة.

ومن هذه الأخبار:

﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ۝٥﴾ [الرحمن:٥].

﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٣٨ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝٣٩ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝٤٠﴾ [يس:٣٨،٣٩،٤٠].

﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا﴾ [الرحمن: ٧]، وغيره كثير.

والخبر عن الصادق لا يكون بخلاف مخبره بحال.

٣- باطراد العادات عُرِفَ الدين من أصله، وفروعه؛ فالدين لا يعرف إلا بمبلغه، ولا

سبيل لإقرار المبلغ بما أتى من وحي إلا عن طريق المعجزة، التي هي فعل خارق للعادة، وحتى تنخرق العادة يجب اطراد العادات في الحال، والاستقبال؛ كما اطردت في الماضي(١).

وحتى تسلم هذه القاعدة من الاعتراضات وتطرد، أثار الإمام الشاطبي اعتراضين؛ ليرد عليهما، سأكتفي بنقل جوابه؛ بناءً على قاعدة السؤال معاد في الجواب: يقول على الاعتراض: «وإذا اندفع بالأدلة المتقدمة، لم يفد حكم الجواز العقلي، وليس هذا من قبيل التعارض في القطعيات، والذي هو محال؛ لأن التعارض لم يحصل من وجه واحد؛ وعليه: «فالعالم كان قبل وجوده ممكنًا أن يبقى على أصله من العدم، ويمكن أن يوجد، فنسبة استقراء العدم عليه، أو إخراجه إلى الوجود من نفسه نسبة واحدة، وقد كان من جهة علم الله فيه لا بد أن يوجد، فوجب وجوده، ومحال استمرار عدمه، وإن كان في نفسه ممكن البقاء على أصل العدم؛ ولذلك قالوا من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام، ولكن هذا الجائز محال الوقوع؛ من وجه إخبار اللّه ـ تَعَالَى ـ أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم الْمُنَعَّمُونَ، فلم يتوارد الجواز، والامتناع، والوجوب على مرمى واحد، كذلك ههنا؛ فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب، والامتناع من حيث أمر خارج، فلا يتعارضان».

الجواب عن الاعتراض الثاني:

---

(١) يُسْتَدْرَكُ على الإمام الشاطبي بما يُسْتَفاد من كتاب محمد عبدالله السمان؛ حيث قال في كتابه «أولو العزم من الرسل»: «كانت ظروف بعض دعوات الرسل مضطرة، في بعض الأحايين، إلى آيات خارقة للعادة، ولم تكن هذه الآيات أساسًا من أسس الرسل، ولا أصلًا من أصولها، ولا وسيلة من وسائل الإقناع؛ لأن هذه الدعوات قائمة على العقل، والمنطق، والحجة؛ لتتركز معانيها الحية في قلوبهم ... ونستطيع بعد ذلك أن نقول، إن المعجزات بالنسبة للرسل لا ريب فيها، ولكن الظروف الملحة هي التي دعت إليها، فأين كان يسير موسى، وبنو إسرائيل، لو لم يشق الله لهم في البحر طريقًا يبسًا؟
وكيف كان إبراهيم يستطيع إتمام رسالته، لو لم يجعل الله النار بردًا وسلامًا عليه؟ وكيف يستطيع عيسى ـ المجهول الأب ـ إتمام رسالته، في مجتمع ممعن في الترف والغواية، لو لم يؤيده الله بالكثير من الآيات؟ وكيف كان يمكن لرسالة محمد أن تبقى إلى أن تقع السماء على الأرض، لو لم يؤيدها الله بالقرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه». ص ٣١ ـ ٣٤.

أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، في الكليات لا في خصوص الجزئيات، وما اعْتُرِضَ به من باب الأمور الجزئية التي لا تحرم الكلية؛ ولذلك لم يدخل ذلك على أرباب العوائد شكلًا، ولا توقفًا، في مقتضى العادات البتة.

ـ فإذا رأينا جزئيًا انحرفت فيه العادة على شرط ذلك، دلنا على ما تدل عليه الخوارق؛ من نبوة النبي ﷺ، إن اقترنت بالتحدي، أو ولاية الولي، إن لم تقترن، أو اقترنت بدعوى الولاية، على القول بجواز ذلك.

ـ ولا يقدح انخراقها في علمنا باستمرار العادات الكلية، كما إذا رأينا عادة جرت في جزئية من هذا العالم في الماضي، والحال غالب على ظنوننا ـ أيضًا ـ استمرارها في الاستقبال، وجاز عندنا خرقها؛ بدليل انخراق ما انخرق منها، ولا يقدح ذلك في علمنا باستمرار العاديات الكلية، وهكذا حكم سائر المسائل الأصولية.

فالعمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي، والعمل بالترجيح عند تعارض الدليلين الظنيين قطعي، إلى أشباه ذلك.

فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به، كان العمل ظنيًا، وكذلك سائر المسائل، ولم يكن ذلك قادحًا في أصل المسألة الكلية.

قاعـدة: مَا لَا يَخْتَلِفُ مِنَ الْعَوَائِدِ يُقْضَى بِهِ عَلَى مَنْ تَقَدَّمَ، وَمَا اخْتُلِفَ فَلَا. ٢٩٧/٢

لقد ثبت للإمام أبي إسحاق عن طريق الاستقراء[١]، أن العوائد العامة، والراجعة إلى عادة كلية أبدية، والتي لا تتبدل على كل الأحوال، والأمصار، والأعصار؛ كالأكل، والشرب، والفرح، والحزن، والنوم، واليقظة، والميل إلى الملائم، والنفور عن المنافر، وتناول الطيبات، والمستلذات، واجتناب الخبائث ـ أنها سارية المفعول، والأحكام؛ حيث يُقْضَى بها على أهل الأعصار الخالية، والحاضر، والمستقبل؛ حيث قال:

«العوائد العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار، والأمصار، والأحوال؛ كالأكل

(١) الموافقات، ٢/٢٩٨.

...، فيُقضَى بها على أهل الأعصار الخالية، والقرون الماضية؛ للقطع بأن مجاري سنة اللَّه ـ تَعَالَى ـ في خلقه على هذا السبيل، وعلى سننه، لا تختلف عمومًا؛ فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكومًا به على الزمان الماضي، والمستقبل مطلقًا، كانت العادة وجودية، أو شرعية»[١].

«أما العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار، والأمصار، والأحوال، والتي ترجع إلى عادة جزئية داخلة تحت العادة الكلية؛ وهي التي يتعلق بها الظن لا العلم؛ كهيئات اللباس، والمسكن، واللين في الشدة، والشدة فيه، والبطء، والسرعة في الأمور، والأناة، والاستعمال، وما كان نحو ذلك؛ فهذا الضرب لا يصح أن يحكم به على الأولين، وفي المستقبل، اللهم إلا إذا صاحبه دليل من الخارج؛ ليكون قضاءً على مضي، بذلك الدليل، لا بمجرد العادة، ويستوي في ذلك ـ أيضًا ـ العادة الوجودية، والشرعية»[٢].

ويقصد بالعوائد الشرعية: تلك التي أقرها الدليل الشرعي، أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابًا، أو ندبًا، أو نهى عنها كراهة، أو تحريمًا، أو أذن فيها فعلًا، أو تركًا.

ويقصد بالعوائد الجارية بين الخلق: ما ليس في نفيه، ولا إثباته، دليل شرعي[٣].

وعلى وفاق العوائد العامة الكلية جاءت الشريعة؛ لأن الكلي باقٍ إلى أن يرث اللَّه الأرض، ومن عليها، بخلاف الجزئي، الذي يتغير باختلاف الأعصار، والأمصار؛ فهو مظنون، لا معلوم، على عكس العوائد العامة الكلية المعلومة[٤].

وأما مجال استثمار هذه القاعدة، فيقول الإمام الشاطبي:

* فهي قاعدة محتاج إليها في القضاء على ما كان عليه الأولون؛ لتكون حجة في الآخرين، ومثاله: إذا خلا زوج بزوجته خلوة اهتداء، وادعت أنه وطئها بها، فالقول قولها؛ للعرف؛ والعادة أن المرأة إذا خلا بها الزوج أول مرة لا يصبر عن وطئها؛ فالخلوة

---

(١) نفس المصدر، ٢/٢٩٧.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) الموافقات، ٢/٢٨٣.

(٤) انظر: الموافقات، ٢/٢٩٨.

شاهدة لها بدعواها[١]، وعدم صبر الزوج في هذه الحالة باقٍ إلى يومنا هذا، وسيظل في المستقبل إن شاء الله؛ لذا كانت هذه العادة حجة على الأولين، والآخرين.

▪ «ويستعملها الأصوليون كثيرًا بالبناء عليها، ورد القضاء بالعامة إليها، وليس هذا الاستعمال بصحيح بإطلاق، ولا فاسد بإطلاق، بل الأمر فيه يحتمل الانقسام: عوائد عامة، وعوائد مختلفة، وينشأ بين القسمين قسم ثالث يشكل الأمر فيه: هل يُلْحَقُ بالأول فيكون حجة؟ أم لا، فلا يكون حجة؟»[٢].

ومما ينبى على هذه القاعدة: «فإن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها حيثما دارت، وتبطل معها إذا بطلت؛ كالنقود في المعاملات، والعيوب في العروض المبيعات، فلو تغيرت العادة في النقدين، والسكة إلى سكة أخرى؛ لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في العادة، رددنا به البيع، فإذا تغيرت تلك العادة، وصار ذلك المكروه محبوبًا، لم يرد به، وبهذا القانون تُعْتَبَرُ جميع الأحكام المترتبة على العوائد»[٣].

«ومن هذا الشرط العرفي كاللفظي: وذلك كوجوب نقد البلد عند الإطلاق، ووجوب الحلول؛ حتى كأنه مشترك لفظًا، فانصرف العقد بإطلاقه إليه، وإن لم يقتضه لفظًا. ومنها السلامة من العيوب حتى يسوغ له الرد بوجوب العيب؛ تنزيلًا لاشتراط سلامة المبيع عرفًا منزلة اشتراطها لفظًا. ومنها وجوب وفاء المسلم فيه في مكان العقد، وإن لم يشترطه لفظًا؛ بناءً على الشرط العرفي. ومنها لو دفع ثوبه إلى من يعرف أنه يغسل، أو يخيط بالأجرة، أو عجينه لمن يخبزه، أو لحمًا لمن يطبخه، أو حبًّا لمن يطحنه، أو متاعًا لمن يحمله، ونحو ذلك ممن نصب نفسه للأجرة على ذلك، وجب له أجرة مثله، وإن لم يشترط معه ذلك لفظًا، عند جمهور أهل العلم، حتى عند المنكرين لذلك، فإنهم ينكرونه بألسنتهم، ولا يمكنهم العمل إلا به، بل ليس يقف الإذن فيما يفعله الواحد من هؤلاء، وغيرهم، على صاحب المال خاصة؛ لأن المؤمنين، والمؤمنات بعضهم أولياء بعض في الشفقة، والنصيحة، والحفظ، والأمر بالمعروف، والنهي عن

(١) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، ٢/٦٦.
(٢) الموافقات، ٢/٢٩٨.
(٣) تبصرة الحكام، لابن فرحون، ٢/٦٧.

المنكر؛ ولهذا جاز لأحدهم ضم اللفظ، ورد الآبق، وحفظ الضالة، حتى إنه يحسب ما ينفقه على الضالة، والآبق، واللقطة، وينزل إنفاقه عليها منزلة إنفاقه لحاجة نفسه، لما كان حفظًا لمال أخيه، وإحسانًا إليه، فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته تضيع، وأن إحسانه يذهب باطلًا في حكم الشرع، لما أقدم على ذلك، ولضاعت مصالح الناس، ورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضًا، وتعطلت حقوق كثيرة، وفسدت أموال عظيمة، ومعلوم أن شريعة مَنْ بهرت شريعته العقول، وفاقت كل شريعة، واشتملت على كل مصلحة، وعطلت كل مفسدة، تأبى ذلك كل الإباء»[(١)].

وجاء في «قواعد المقري»: «كل حكم مرتب على عادة، فإنه ينتقل بانتقالها إجماعًا»[(٢)].

أما بيان استثمار هذه القاعدة في مجال أصول الفقه: يخصص به المالكية بعض النصوص؛ كما في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة:٢٣٣]، يقول القرطبي: «اختلف الناس في الإرضاع: هل هو حق للأم، أو حق عليها؟ واللفظ محتمل، ولكن هو عليها في حال الزوجية، وهو عرف يلزم؛ إذ قد صار شرطًا، إلا أن تكون شريفة ذات تَرَفُّهٍ؛ فعرفها ألا ترضع، وذلك كالشرط»[(٣)].

وفي «قواعد المقري»: «إن العادة عند مالك كالشرط، تُقَيِّدُ المطلق، وتخصص العام»[(٤)].

* * * * *

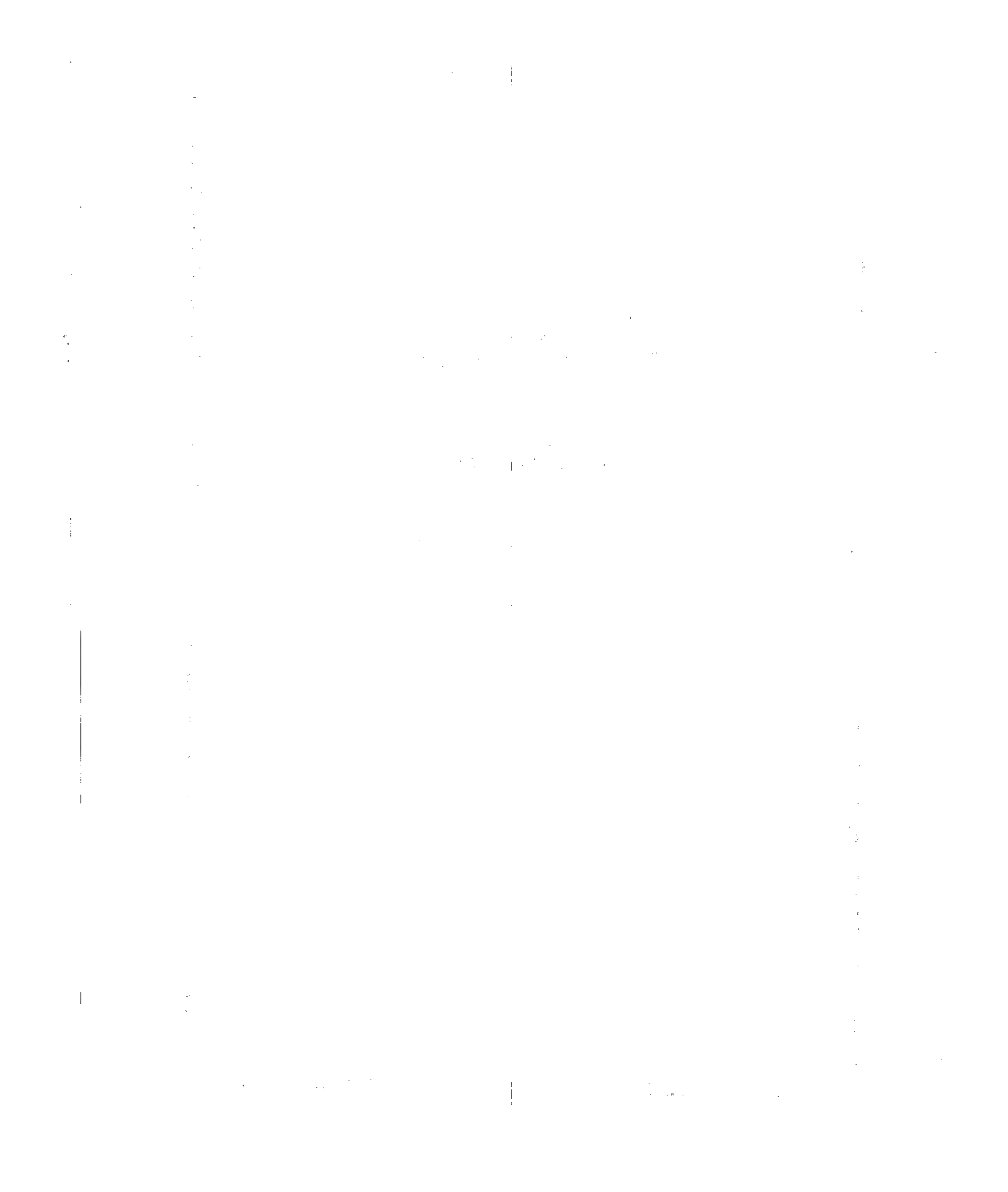
---

(١) إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، ٣/٣.
(٢) قواعد المقري، مخطوط، ص١٥٣.
(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٣/١٦١.
(٤) قواعد المقري، مخطوط، ص٩٦.

الْبَابُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ

* * * * *

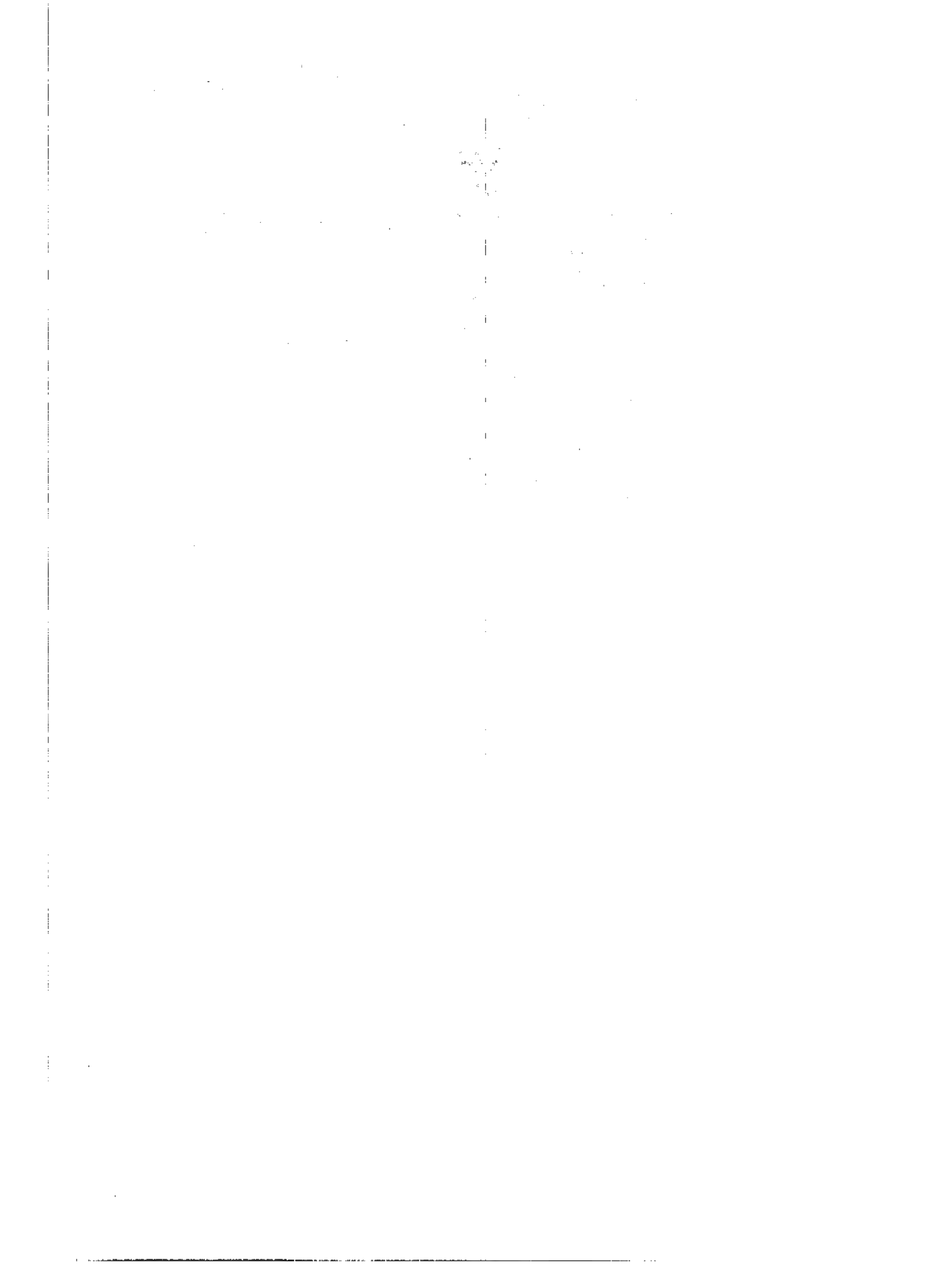


تمهيد

تُعْتَبَرُ القواعد الأُصولية اللغوية من أهم الجوانب التي يقوم عليها علم أصول الفقه؛ ذلك لأن هذا العلم أُسِّسَ على منطق اللغة العربية، وهديها، فكانت هي الوسيلة لفهم نصوص القرآن، والسنة النبوية، فهمًا صحيحًا؛ لذا اهتم علماء أصول الفقه باستقراء أساليب اللغة العربية، وعباراتها، ومفرداتها، وما قرره علماء هذه اللغة، فوضعوا قواعد لغوية تعين على فهم النص فهمًا دقيقًا، كما يُتَوَصَّلُ بها إلى إيضاح ما فيه من خفاء من النصوص، وتخصيص للعام، وغير هذا من استفادة الأحكام من نصوصها.

ومن القواعد اللغوية التي أوردها الإمام الشاطبي في كتابه «الموافقات»، ما هو في الأمر، والنهي، وفي العموم، والخصوص، والإجمال، والمتشابه، وغيرها من القواعد اللغوية المختلفة.

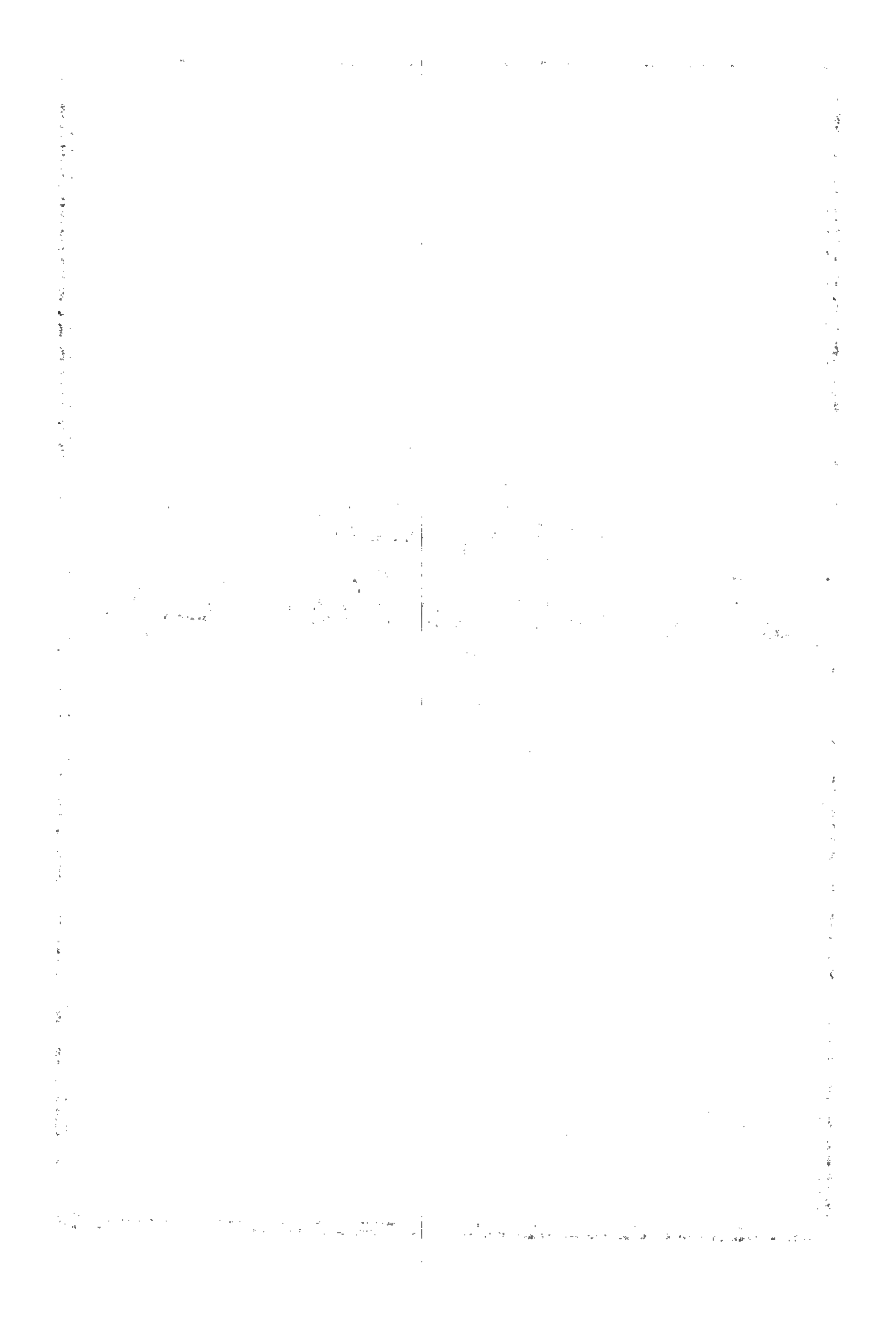
* * * * *



الْفَصْلُ الْأَوَّلُ

قَوَاعِدُ لُغَوِيَّةٌ فِي الْأَمْرِ، وَالنَّهْيِ

*****



قاعـدة: الأَمْرُ بِالْمُطْلَقَاتِ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَ الشَّارِعِ إِلَى إِيقَاعِهَا، كَمَا أَنَّ النَّهْيَ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَهُ لِتَرْكِ إِيقَاعِهَا٣/١٢٢.

مدلول هذه القاعدة الأصولية، أن الأمر، والنهي العاري عن القرائن الإضافية، لا يُفِيدَان أكثر من مجرد الطلب؛ فالأول يفيد، ويستلزم طلب الفعل، والثاني يفيد، ويستلزم طلب الترك، أما أن يفيد الأمر الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، أو النهي يفيد التحريم، أو الكراهة، فهذا يُؤْخَذُ من أدلة إضافية عن الأمر والنهي المطلقين.

ويرى جمهور علماء الأصول: أن الأمر يدل على الوجوب، وهو حقيقة فيه، ولا ينصرف إلى غيره إلا بقرينة، وقد ذكر الآمدي أنه مذهب الشافعي، والفقهاء، وجماعة من المتكلمين؛ كأبي الحسن البصري، وهو قول الجبائي في أحد قوليه(١).

ويرى البعض: أن الأمر حقيقة في الندب، وهو مذهب أبي هاشم، وكثير من المتكلمين من المعتزلة، وغيرهم، وجماعة من الفقهاء، وهو منقول ـ أيضًا ـ عن الشافعي(٢).

ويرى آخرون: التوقف حتى يقوم ما يدل على المراد منه، وعزى الآمدي هذا القول إلى الأشعري، ومن تابعه من أصحابه؛ كالقاضي أبي بكر، والغزالي، وغيرهما، وقال هو الأصح(٣)، وهناك آراء أخرى(٤).

---

(١) الإحكام، للآمدي، ٢/١٣.

(٢) نفس المصدر، ٢/١٣.

(٣) نفس المصدر، ٢/١٤.

(٤) ١ـ منها أنه حقيقة في الإباحة.

٢ـ وقيل إنه مشترك بين الوجوب، والندب.

٣ـ وإنه مشترك بين الوجوب، والندب، والإرشاد.

٤ـ إنه حقيقة، إما في الوجوب، وإما في الندب.

٥ـ إنه مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة.

٦ـ إنه مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والإرشاد، والتهديد.

٧ـ إنه مشترك بين الأحكام الخمسة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكراهة.

ومما سبق يتبين أن الإمام الشاطبي خالف الجمهور في هذه القاعدة الأصولية الشيء الذي يبرز مدى الخلاف الموجود في هذه القاعدة، ولكن إلى أي حد كان الإمام الشاطبي موفقًا في مخالفته للجمهور؟ أقول: إن الاستعمالات اللغوية للأمر والنهي كثيرة، ودلالة هذه الاستعمالات تُعْرَفُ بالقرائن، لا بمجرد الأمر، والنهي.

ومن جملة هذه القرائن معرفة منزلة الآمر من المأمور، والناهي من المنهي، فإذا كان الطرف الأول ذا سلطة على الثاني، فإن أوامره ونواهيه تلزم الثاني، وتكون للواجب، اللهم إلا أن تدل قرينة أخرى تصرف عن اللزوم.

وهذا ما ينطبق على الأوامر، والنواهي الصادرة من اللّه، ورسوله؛ فهي تقتضي اللزوم، والوجوب؛ على اعتبار مراعاة منزلة الآمر، والناهي، وهذه أقوى حجة، بالإضافة إلى استدلال السلف من الصحابة بصيغة الأمر المطلق على الوجوب، ما لم تصرفه قرينة عن هذا.

هذا عن الجانب النظري، أما عن الناحية العملية: فإن الهوة تقترب بين ما قرره الشاطبي، وجمهور الأصوليين بشأن هذه القاعدة، وذلك أن الشارع الرحيم، لا يورد أمرًا، أو نهيًا مجردًا؛ أي مطلقًا، بل يوردهما مقترنين بقرائن بيانية، وأمارات موضحة للمقصود.

فعلى سبيل المثال:

إذا نظرنا في أمر الصلاة، نجد قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة:١١٠]، هذا الأمر لم يأت مجردًا، بل جاء مقترنًا بأمارات تكشف المراد من هذا الأمر؛ من هذه الأمارات:

١ـ مدح المتصفين بإقامتها، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾ [المؤمنون:١،٢].

٢ـ ذم التاركين لها: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ.....﴾ [الماعون:٤،٥].

٣ـ إجبار المكلفين على فعلها، وإقامتها، وقتال من تركها، أو عاند في تركها.

اللهم إلا ما يراه الظاهرية من حمل أوامر اللّه ـ تَعَالَى ـ، وأوامر نبيه ﷺ كلها على

الوجوب، وعلى الظاهر[١].

ومما سبق يتبين أن الخلاف في هذه القاعدة الأصولية بين الجمهور، والإمام الشاطبي، نظري إلى حد كبير، لتبقى هذه القاعدة المقررة من طرف أبي إسحاق حجة قائمة، وسائدة.

قاعدة: الأَمْرُ بِالْمُطْلَقِ لَا يَسْتَلْزِمُ الأَمْرَ بِالْمُقَيَّدِ ٣/١٢٦

إن الأمر بالمطلق غير المقيد بقيود خاصة، لا يستوجب، ولا يقتضي الأمر بالمقيد؛ فإذا وقع الأمر بالمطلق في نص تشريعي، ووقع غير مقيد في نص تشريعي آخر، أو لم يقم دليل على تقييده، فإنه لا يستلزم، ولا يقتضي الأمر بالمقيد، بل يبقى الطلب مقتصرًا على اللفظ المطلق.

مثال ذلك قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة:٢٣٤].

فلفظ ﴿أَزْوَاجًا﴾ مطلق، ولم يَقُمْ دليل على تقييده بالدخول، ولم يرد في نص آخر مقيدًا.

فعلى ضوء ما قرره الإمام الشاطبي يجب العمل به على إطلاقه، كما ورد، أي أن الزوجة التي تُوُفِّيَ عنها زوجها تجب عليها عدة الوفاة مطلقًا، دخل بها، أو لم يدخل، ولا يستلزم هذا الأمر الوارد في الآية تقييد العدة بالدخول، عملًا بالأمر بالمطلق.

أما بالنسبة لرأي الأصوليين في هذه القاعدة:

هو أن المطلق يجري على إطلاقه، ما لم يرد دليل يدل على التقييد[٢].

وبهذا يبدو لي عدم التوافق بين ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، والشاطبي،

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٣/٢، وما بعدها؛ حيث خصص ابن حزم ـ رحمه الله ـ بابًا لهذه المسألة، أبطل فيه قول من صرف شيئًا من ذلك ـ الأوامر ـ إلى التأويل، أو التراخي، أو الندب، أو الوقوف بلا برهان، ولا دليل.

(٢) إرشاد الفحول، ص١٦٤.

بخصوص هذه القاعدة.

ويتأكد هذا من خلال الأمثلة، والأساس، والمحور.

قاعدة: الأَمْرُ المُخَيَّرُ يَسْتَلْزِمُ قَصْدَ الشَّارِعِ إِلَى أَفْرَادِهِ المُطْلَقَةِ المُخَيَّرِ فِيهَا ٣/١٣٠

إذا كان أمر الشارع مطلقًا ضمن أمور معينة، فإن هذا الأمر يقتضي، ويستلزم الطلب إلى أفراده المطلقة التي خُيِّرَ فيها المكلف، وفي هذا قال الشاطبي:

«بخلاف الواجب المخير؛ فإن أنواعه مقصودة للشارع بالإذن؛ فإن أعتق المكلف رقبة، أو ضحى بأضحية، أو صلى صلاة، ومثلها موافق للمطلق، فله أجر ذلك من حيث هو داخل تحت المطلق»[1].

ومثال هذا كفارة اليمين: فمن حنث في يمينه فقد أوجب الله ـ تَعَالَى ـ عليه أن يُطْعِمَ عشرة مساكين، أو يكسوهم، أو يعتق رقبة؛ فالواجب واحد من هذه الأمور الثلاثة، وللمكلف الخيار في هذه الثلاثة، وتبرأ ذمته من الواجب بأداء ما فعله.

وقد بحث الأصوليون هذه القاعدة، فاختلفوا: فذهب الأشاعرة، والفقهاء، إلى أن الواجب المخير واحد لا بعينه، ولا يتعين بفعل المكلف[2].

* وقال أبو علي، وأبو هاشم، إن الكل واجب على التخيير، ومعنى ذلك أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها؛ لتساويهما في الوجوب[3].

* وقال بعض المعتزلة: الواجب واحد معين عند الله ـ تَعَالَى ـ[4]، **وهذا الرأي جانبه الصواب؛ لكونه يقتضي التناقض بين التعيين، والتخيير.**

بالإضافة إلى التكليف بالمحال؛ ليبقى الرأي الراجح هو رأي أهل السنة، وهو الذي سار عليه الإمام الشاطبي.

---

(١) الموافقات، ٣/١٣٠.

(٢) الإحكام، للآمدي، ١/٧٦.

(٣) المعتمد، لأبي الحسين، ١/٧٩.

(٤) حاشية العلامة البناني على شرح الجلال على جمع الجوامع، ١/١٧٨.

بقي أن أشير إلى ما أشار إليه الشاطبي؛ وهو: إن كان ثم فضل زائد في أحد الأمور المخير فيها، فيكون بمقتضى الندب الخارجي، وهو مطلق - أيضًا[١].

قاعدة: كُلُّ خَصْلَةٍ أُمِرَ بِهَا، أَوْ نُهِيَ عَنْهَا مُطْلَقًا، مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ، وَلَا تَقْدِيرٍ، فَلَيْسَ الأَمْرُ، أَوِ النَّهْيُ، فِيهَا عَلَى وِزَانٍ وَاحِدٍ، فِي كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِهَا ١٣٥/٣

مفاد هذه القاعدة أن الأوامر تختلف فيما بينها، كما تختلف النواهي فيما بينها؛ فلا تكون على وزن واحد.

فبعض الأوامر يفيد الإيجاب، وبعضها يفيد الندب، وبعض النواهي تفيد التحريم، وبعضها تفيد الكراهة، بل إن درجة هذه الإفادة غير متساوية؛ فهناك وجوب دون وجوب، وهناك تحريم أشد من تحريم.

ويُرْجَعُ في تبيان المقصود من هذه الأوامر، والنواهي، إلى مقام كل واحدة منهما، بالإضافة إلى شواهد الأحوال في كل موضع، وهذا ينطبق على الأوامر، والنواهي التي جاءت بها الشريعة بغير تحديد، وهي كثيرة جدًا، أورد منها الشاطبي نيفًا وسبعين في المأمورات، ونيفًا وتسعين في المنهيات[٢].

فهذه الأوامر والنواهي التي عددها الشاطبي، ومثيلاتها، لا يجوز أن نقول في مثال منها: بأن الأمر للندب، وأن النهي للتحريم، حتى بعد الاطلاع على شواهد الأحوال، وتقدير المناطات، فلا يصح إذًا إطلاق القول في قوله - تَعَالَى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، ليس الإحسان فيه مأمورًا به أمرًا جازمًا في كل شيء، ولا غير جازم في كل شيء، بل ينقسم بحسب المناطات، ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب، ومنه إحسان القِتْلَةِ، كما نبّه عليه الحديث، وإحسان الذبح إنما هو مندوب، لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب، إذا كان هذا الإحسان راجعًا إلى تتميم الأركان،

(١) انظر: الموافقات، ١٢٩/٣-١٣٠.
(٢) الموافقات، ١٣٥/٣ - ١٣٧.

والشروط، وكذلك العدل في عدم المشي بنعل واحدة، ليس كالعدل في أحكام الدماء، والأموال، وغيرها، فلا يصح إذن إطلاق القول في قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾: إنه أمر إيجاب، أو أمر ندب، حتى يفصل الأمر فيه، وذلك راجع إلى نظر المجتهد تارة، وإلى نظر المكلف، وإن كان مقلدًا، تارة أخرى؛ بحسب ظهور المعنى، وخفائه[1].

وعلى أيٍّ، فإطلاق القول فيما يفيد الأمر، أو النهي، عند الشاطبي، يحتاج إلى توقف، وأناة، ونظر في المناطات، والمقام، وشواهد الأحوال.

أما رأي الأصوليين في هذه القاعدة، فهو ما أسلفته في القاعدة الأولى، والتي يرى فيها جمهور الأصوليين أن الأمر المجرد عن القرائن يفيد الوجوب.

وبتقرير الشاطبي لهذه القاعدة يكون قد اقترب إلى رأي الجمهور خطوة أخرى، وذلك نظريًّا.

قاعدة: الأَمْرُ، وَالنَّهْيُ، إِذَا تَوَارَدَا عَلَى مُتَلَازِمَيْنِ، فَكَانَ أَحَدُهُمَا مَأْمُورًا بِهِ، وَالْآخَرُ مَنْهِيًّا عَنْهُ، عِنْدَ فَرْضِ الِانْفِرَادِ، وَكَانَ أَحَدُهُمَا فِي حُكْمِ التَّبَعِ لِلْآخَرِ، وُجُودًا، أَوْ عَدَمًا ـ فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ مِنَ الِاقْتِضَائَيْنِ مَا انْصَرَفَ إِلَى جِهَةِ الْمَتْبُوعِ، وَأَمَّا مَا انْصَرَفَ إِلَى جِهَةِ التَّابِعِ، فَمُلْغًى، وَسَاقِطُ الِاعْتِبَارِ شَرْعًا ١٦٣/٣.

أي أن الأمر والنهي إذا وقعا على متلازمين:

* وكان المتلازم الأول مأمورًا به، أو مباحًا.
* والثاني منهيًّا عنه، على أساس الانفراد، كافتراض.
* وكانت العلاقة بينهما هي التبعية؛ أي أن أحدهما محكوم عليه بالتبع للآخر، وجودًا، أو عدمًا.

إذن، إذا اجتمع الأمر والنهي بهذه الشروط السالفة، فالمعتبر عند الإمام أبي إسحاق

(١) الموافقات، ١٣٨/٣-١٣٩.

هو: ما انصرف إلى جهة المتبوع، فإن كانت هذه الجهة مأمورًا بها، كان المعتبر شرعًا هو الأمر، وأما إن كانت منهيًّا عنها، كان المعتبر شرعًا هو النهي.

ومثال ذلك ـ المتبوع بأمور به ـ:

العقد في شراء الدار، أو الفدان، أو الجنة، أو العبد، أو الدابة، أو الثوب، وأشباه ذلك ـ جائز بلا خلاف، وهو عقد على الرقاب لا على المنافع التابعة لها؛ لأن المنافع قد تكون موجودة، والغالب أن تكون وقت العقد معدومة، وإذا كانت معدومة امتنع العقد عليها؛ للجهل بها من كل جهة، ومن كل طريق؛ إذ لا يُدْرَى مقدارها، ولا صفتها، ولا مدتها، ولا غير ذلك، بل لا يُدْرَى هل تُوجَدُ من أصل، أم لا؟ فلا يصح العقد عليها، على فرض انفرادها؛ للنهي عن بيع الغرر، والمجهول[1].

فالمتبوع في هذا المثال مباح، والتابع منهي عنه؛ فكان الاعتبار الشرعي للمتبوع الذي هو المباح، لا للتابع المنهي عنه.

مَوْقِفُ الأُصُولِيِّينَ مِنْ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ:

بحث الأصوليون هذه القاعدة تحت مسألة:

«إيجاب الشيء، وتحريمه»، إن كان الشيء واحدًا بالشخص:

فقالوا: ما كان له جهتان متلازمتان لا تنفك إحداهما عن الأخرى، فحكمه عدم الجواز، والتكليف ممتنع؛ لأنه محال.

ليظهر الشاطبي بهذه القاعدة الأصولية الهامة مجددًا مُنَظِّرًا، وقد رتب على هذه القاعدة عدة فوائد، وقواعد؛ من هذه الفوائد[2]:

* أن كل شيء بينه وبين الآخر تبعية جارٍ في الحكم مجرى التابع والمتبوع المتفق عليه، ما لم يعارضه أصل آخر؛ كمسألة الإجارة على الإمامة.

* أن كل تابع قُصِدَ، فهل تكون زيادة الثمن لأجله مقصودة على الجملة، لا على التفصيل؟ أم هي مقصودة على الجملة، والتفصيل؟ والحق الذي تقتضيه التبعية أن

---

(١) الموافقات، للشاطبي، ٣/١٦٤ـ١٦٥.

(٢) انظر: الموافقات، ٣، من ١٧٩ إلى ١٨٣.

يكون القصد جمليًا لا تفصيليًا.

* قاعدة «الخراج بالضمان».

* في تضمين الصناع ما كان تابعا للشيء المستصنع فيه، هل يضمنه الصانع.

* في الصرف ما كان من حلية السيف، والمصحف، ونحوهما.

* ومن الفوائد في ذلك أن كل ما لا منفعة فيه من المعقود عليه في المعاوضات لا يصح العقد عليه.

قاعدة: الأَمْرُ، وَالنَّهْيُ، يَتَوَارَدَانِ عَلَى الْفِعْلِ، وَأَحَدُهُمَا رَاجِعٌ إِلَى جِهَةِ الأَصْلِ، وَالآخَرُ رَاجِعٌ إِلَى جِهَةِ التَّعَاوُنِ، هَلْ يُعْتَبَرُ الأَصْلُ أَمْ جِهَةُ التَّعَاوُنِ؟ ٢٥٧/٣ ـ ٢٥٨ ـ ٢٥٩

في ذلك تفصيل:

١ـ أما اعتبارهما معًا من جهة واحدة، فلا يصح[1]، والسبب في ذلك أنه يؤدي إلى التكليف بما لا يُطَاقُ، وهو متفق على عدمه.

٢ـ وأما أن يرجع الأمر إلى جهة الأصل، أو التعاون.

أ ـ فإن كان الأمر راجعًا إلى جهة الأصل؛ كمشتري الأغذية من الأسواق؛ لاحتكارها، فأصل الشراء مأذون فيه لكسب القوت إلا أنه يؤدي إلى التضييق على الجمهور، والاحتكار ممنوع إذا أدى إلى ذلك؛ كما رواه مالك عن عمر، قال: «لا حكرة في سوقنا»[2].

فالحكم عن الشاطبي: المنع؛ عملًا بقاعدة سد الذرائع؛ لئلا يُتَوَسَّلَ بها إلى الممنوع.

أما عند الأصوليين: فمنهم من يعملها مطردة، فيمنع الأصل؛ كمالك، ومنهم من يحضها بمواضع قد يكون منها هذا المثال، وقد لا يكون.

وعن هذا الخلاف يقول أبو إسحاق:

---

(١) الموافقات، ٢٥٧/٣.

(٢) أخرجه مالك في «الموطإ»، في كتاب «البيوع».

وحاصل الخلاف فيه أنه يحتمل ثلاثة أوجه:

أ ـ اعتبار الأصل؛ إذ هو الطريق المنضبط، والقانون المطرد[١].

ب ـ اعتبار جهة التعاون؛ فإن اعتبار الأصل مؤدٍ إلى المآل الممنوع، والأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها، ولأنه فتح الحيَل[٢].

وبيان هذا الوجه أن اعتبار الأصل، دون النظر في المآل، يؤدي إلى هذا المآل المنهي عنه، بالإضافة إلى فتح باب الحيل؛ لأن الحيل كحيل يجب أن يستوفي الشيء في ذاته شرائط الحل؛ ولو صوريًا، بقطع النظر عما يئول إليه من المفسدة الشرعية المنهي عنها؛ كحيل العود المؤدية إلى الربا، فظاهرها الحل باعتبار ذاتها، رغم أنها آيلة إلى الربا[٣].

ج ـ فلا يخلو أن تكون جهة التعاون غالبة، أو لا، فإن كانت غالبة، فاعتبار الأصل واجب؛ إذ لو اعْتُبِرَ الغالب هنا، لأدى إلى انخرام الأصل جملة، وهو باطل، وإن لم تكن غالبة، فالاجتهاد[٤].

د ـ وإن كان الثاني فظاهره شنيع؛ لأنه إلغاء لجهة النهي؛ ليتوصل إلى المأمور به تعاونًا، وطريق التعاون متأخر في الاعتبار عن طريق إقامة الضروري، والحاجي؛ لأنه تكميلي، وما هو إلا بمثابة الغاصب، والسارق؛ ليتصدق بذلك على المساكين، أو يبني قنطرة، ولكنه صحيح إذا نزل منزلته، وهو أن يكون من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة؛ كالمنع من تلقي الركبان[٥]، فإن منعه في الأصل ممنوع؛ إذ هو من باب منع الارتفاق، وأصله ضروري، أو حاجي؛ لأجل أهل السوق، ومنع بيع الحاضر للبادي[٦]؛ لأنه في الأصل منع من النصيحة، إلا أنه إرفاق لأهل الحضر، وتضمين

---

(١) الموافقات، ٣/٢٥٨.

(٢) الموافقات، ٣/٢٥٨-٢٥٩.

(٣) الموافقات، ٣/٢٥٨.

(٤) الموافقات، ٣/٢٥٩-٢٦٠.

(٥) «نهى رسول اللّه ﷺ عن تلقي الجلب، حتى يدخل بها السوق»، أخرجه النسائي في كتاب «البيوع»، وبلفظ: «إن رسول اللّه نهى أن يلتقى السلع حتى تبلغ الأسواق»، أخرجه مسلم في كتاب «البيوع»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب «البيوع والإجارة»، وأبو داود، والترمذي، والنسائي في كتاب=

الصناع قد يكون من هذا القبيل، وله نظائر كثيرة، فإن جهة التعاون هنا أقوى، وقد أشار الصحابة على الصِّدِّيق، إذ قدموه خليفة، بترك التجارة، والقيام بالتحرف على العيال، لأجل ما هو أعم في التعاون؛ وهو القيام بصالح المسلمين، وعوضه من ذلك من بيت المال، وهذا النوع صحيح كما تفسر، والله أعلم[١].

ويعلق الشيخ دراز على هذا الوجه؛ فيرى أنه:

«إن كان الثاني، وهو توجه النهي إلى الأصل، والطلب إلى التعاون، فالحكم اعتبار النهي الذي في الأصل؛ لئلا يؤدي إلى إلغاء النهي، والتوسل بالممنوع شرعًا إلى مطلوب ضعيف استحساني؛ وهو جهة التعاون؛ كالمثل الذي ذكره المؤلف: «يسرق ليتصدق»، وهو باطل «ليتها لم تزن، ولم تتصدق»، ومحل اعتبار النهي ما لم يكن فيه معارضة مصلحة الخاصة مع مصلحة العامة، فتقدم المصلحة العامة، وذلك كتلقي الركبان؛ فإنه ضروري، أو حاجي؛ لكسب الشخص لعياله، وإهمال هذا الكسب، وتركه، منهيٌّ عنه، ولكنه يؤدي إلى مصلحة العامة؛ حيث يشترون من السوق حاجاتهم بدون تعنت الوسيط الذي يرفع الأثمان، فهو منهي عنه، يؤدي إلى مطلوب هو إرفاق العامة؛ فقدمت مصلحة العامة، ومثله بيع الحاضر للبادي، هو من الضروري، أو الحاجي، وهو نصح مطلوب، وتركه منهي عنه، لكن هذا الترك فيه تعاون، ورفق بأهل الحضر؛ لأن البدوي يبيع لهم حسبما يفهم هو في الأسعار، ولكن الحاضر إذا باع لم يقف على الأسعار الجارية في الحضر، وفيه تضبيق عليهم؛ فألغي النهي عن ترك النصح، وروعي المطلوب؛ وهو التعاون؛ رفقًا بالحضر، وتقديمًا للمصلحة العامة؛ وكذا تضمين الصناع، والصانع أمين كالوكيل، والوَدَع - بالفتح -، وأصل الحكم عدم الضمان فيما بأيديهم للناس، وجعلهم ضامنين منهي عنه؛ حفظًا لحقوقهم، ولكنه رُوعِيَ جانب الطلب في التعاون، فجعلوا ضامنين؛ تقديمًا للمصلحة العامة، وكذا مسألة أبي بكر ﷺ، كسبه لعياله ضروري حاجي، وتركه منهي عنه، لكنه يؤدي مصلحة عامة للمسلمين؛ فألغي النهي في الأصل، ورُوعِيَ جانب التعاون، والمال؛ وهو

= «البيوع»، وابن ماجة في كتاب «التجارات»، ومالك في «الموطإ»، في كتاب «البيوع»، وأحمد بن حنبل في المسند.

(١) الموافقات، ٣/٢٥٩-٢٦٠.

مصلحة العامة؛ لأنه نزل منزلة الضروري، والحاجي.

هذا، وبأن الحكم على الخاصة لأجل العامة واسع، ومنه نزع الملكية الخاصة للمنافع العامة، ومنه ما وقع في زمن معاوية ﷺ، من نقل قتلى أُحُد من مقابرهم إلى جهة أخرى؛ لإجراء العين الجارية بجانب أحد، وكان ذلك بمحضر الصحابة، ولم ينكروا عليه، وقد يكون منه تشريح جثث الأموات لفائدة طب الأحياء، إلى غير ذلك، وبهذا التلخيص تعلم ما كتبه بعضهم هنا[١].

قاعـدة: الْأَمْرُ، وَالنَّهْيُ إِذَا تَوَارَدَا عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَأَحَدُهُمَا رَاجِعٌ إِلَى بَعْضِ أَوْصَافِهَا، أَوْ جُزْئِيَّاتِهَا، أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ جَوَازُ اجْتِمَاعِهَا ٢٠٧/٣.

وبيان ذلك:

أن يعود الأمر إلى الجملة، والنهي إلى التفصيل، وفي حالة ورودهما على الشيء الواحد، أو يعود النهي على الجملة، والأمر إلى الأوصاف في حالة ورودهما على الشيء الواحد؛ ومثال الصورتين:

الأولى: كالصلاة بحضرة الطعام، وصيام أيام العيد، والصلاة في الأوقات المكروهة.

الثانية: مثل قوله ﷺ: «مَنِ ابْتُلِيَ مِنْكُمْ مِنْ هَذِهِ الْقَاذُورَاتِ بِشَيْءٍ فَلْيَسْتَتِرْ بِسِتْرِ اللَّهِ»[٢].

وقوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء:١٧].

فأمثلة الصورة الأولى: اجتمع فيها الأمر في الجملة، مع النهي في الوصف.

فالصلاة مأمور بها جملة، ولكن منهي عنها في أوقات معينة: كشروق الشمس؛ والصيام مأمور به جملة، ولكن إذا كان صوم يوم عيد، فهو منهي عنه.

---

(١) الموافقات، ٢٥٨/٣-٢٥٩.

(٢) أخرجه مالك في «الموطإ»، في كتاب «الحدود».

وأمثلة الصورة الثانية على عكس الأولى:

حيث اجتمع فيها النهي في الجملة، مع الأمر في الوصف.

فالشرع نهى عن ارتكاب القاذورات، وأمر بالتستر في حالة اقترافها.

وقد بحث الأصوليون هذه القاعدة، وتوصلوا إلى أن للأمر أثرًا ما تعلق بالنهي، إذا كان للتحريم في العبادة خاصة، أو فيها، وفي غيرها، والتفصيل بين ما تعلق النهي لعين الفعل، وما تعلق بوصف ملازم، وما تعلق بوصف منفك، والخلاف في ذلك كله(١).

ومثال هذه المسألة عند الأصوليين: مسألة صوم يوم النحر؛ لأن الصوم مأمور به؛ باعتبار مطلق الصوم، وصوم يوم العيد منهي عنه، فقد اعتبر الجمهور متلازمتين؛ لأن الصوم جزء من المنهي عنه، فيكون منهيًا عنه، والنهي يقتضي الفساد مطلقًا.

وأما الحنفية، فقالوا: إن النهي عن هذا الفعل نهي عن وصفه، وهو الإيقاع في هذا اليوم، والنهي عن الشيء لوصفه لا يضاد وجوب أصله؛ ولذا يقولون: إن الصوم ينعقد في يوم النحر؛ لأن المحرم هو نفس الوقوع، لا الواقع.

قال الآمدي: «وفي الجملة، فالمسألة ظنية، لا حظ لها من اليقين»(٢).

وعلى أي، فالشاطبي يُجَوِّزُ الاجتماع ـ الأمر، والنهي ـ في النص الشرعي، بينما في العمل لا يجيز ذلك، وبهذا تضيق هوة الخلاف بينه، وبين الأصوليين.

قاعـدة: **الأَمْرَانِ يَتَوَارَدَانِ عَلَى الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، بِاعْتِبَارَيْنِ، إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا رَاجِعًا إِلَى الْجُمْلَةِ، وَالآخَرُ رَاجِعٌ إِلَى بَعْضِ تَفَاصِيلِهَا، أَوْ إِلَى بَعْضِ أَوْصَافِهَا، أَوْ إِلَى بَعْضِ جُزْئِيَّاتِهَا، فَاجْتِمَاعُهُمَا جَائِزٌ، حَسْبَمَا ثَبَتَ فِي الأُصُولِ ٣/٢٠٤.**

مفاد هذه القاعدة هو أن الشاطبي يُعَرِّفُ المقاييس التي تُعْرَفُ من خلالها درجة الأمر، والنهي؛ حيث قال: «... والذي يُذْكَرُ هنا أن أحدهما تابع، والآخر متبوع؛

(١) الموافقات، ٣/٢٠٧.

(٢) الفروق، للقرافي، ١/١٨٤.

وهو الأمر الراجع إلى الجملة، وما سواه تابع...»[١].

ومن أمثلة توارد أمرين على هذه الصفة: الصيام مع تعجيل الفطر، وتأخير السحور، وترك الرفث؛ فالأمر بالصيام أمر بالجملة، والأمر بالباقي أمر ببعض صفاته؛ فالأول متبوع، والثاني تابع، فهذا التابع مستند إلى المتبوع، وراجع إليه، وهكذا سائر التوابع مع المتبوعات، عند الشاطبي.

وقد بحث الأصوليون هذه القاعدة، فكان رأي الجمهور يتلخص في كون الدليل على وجوب الواجب يدل على وجوب مقدمته مطلقًا، سواء كان سببًا، أو شرطًا شرعيًّا، أو عقليًّا، أو عاديًّا، والدلالة التزامية، يقول صاحب شرح «المحلي»، على «جمع الجوامع»: «الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم؛ أي يوجد، الواجب المطلق إلا به - واجب بوجوب الواجب، سببًا كان أو شرطًا، (وفاقًا للأكثر) من العلماء»[٢].

* وهناك رأي على عكس الأول: بمعنى أن عدم دلالة الدليل الدال على وجوب الواجب، على وجوب المقدمة مطلقًا، قال ابن السبكي: «...، وقيل: لا يجب بوجوب الواجب مطلقًا»[٣].

* قال ابن السبكي: «وثالثها - أي الأقوال -: يجب إن كان سببًا؛ كالنار للإحراق؛ أي كإمساس النار لمحل، فإنه سبب لإحراقه عادة، بخلاف الشرط؛ كالوضوء للصلاة، فلا يجب بوجوب مشروطه»[٤].

* أما الرأي الرابع: فمفاده أن الدليل الدال على وجوب الواجب، على وجوب مقدمته، إن كان شرطًا شرعيًّا فقط؛ كالوضوء للصلاة، قال ابن السبكي: «...، وقال إمام الحرمين: يجب إن كان شرطًا شرعيًّا؛ كالوضوء للصلاة، (لا عقليًّا)؛ كترك ضد الواجب، (أو عاديًّا)؛ كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه»[٥].

---

(١) الموافقات، ٢٠٤/٣.
(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع، ١٩٣/١.
(٣) نفس المصدر، ١٩٤/١.
(٤) شرح المحلي على جمع الجوامع، ١٩٤/١.
(٥) نفس المصدر، ١٩٤/١.

واستدل الجمهور من العلماء: بأنه لولم تجب المقدمة لجاز ترك الواجب المتوقف عليه، وقد تمسك أصحاب الرأي الثاني بأنه لو وجبت المقدمة بدليل الواجب، للزم التصريح بها.

أما أصحاب الرأي الثالث، فقد استدلوا بأن الارتباط بين السبب والمسبب أشد قوة من الشرط بالمشروط.

أما أصحاب الرأي الأخير، فقد احتجوا بأن الشرط الشرعي [يجب بوجوب مشروطه]؛ فإنه لولا اعتبار الشارع له لوُجِدَ مشروطه بدونه، أما غير الشرط الشرعي، فلا يجب بوجوب مشروطه؛ إذ لا وجود لمشروطه عقلًا أو عادة بدونه؛ فلا يقصده الشارع بالطلب[1].

إلا أن حجج الجمهور راجحة؛ لكون الأمر بالشيء يقتضي إتيانه على الوجه الأكمل المبرِّئ للذمة، وذلك يستلزم فعله بشروطه، وأركانه، وعبارة العلماء في هذا الباب مشهورة؛ وهي: المقدور الذي لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وهكذا نرى أن الإمام الشاطبي يميل إلى تقرير رأي الجمهور، وإن كان لم يصرح بكون هذا الواجب مقدورًا، كما فعل أكثر العلماء، إلا أن الأمثلة التي أوردها معقبًا بها على هذه القاعدة، هي التي كشفت لنا عن نيته تجاه الواجب المقدور؛ مثل قوله: «كالصلاة بالنسبة إلى طلب الطهارة الحدثية، والخبيثة، وأخذ الزينة، والخشوع، والذكر، والقراءة، والدعاء، واستقبال القبلة، وأشباه ذلك»[2].

قاعـدة: الْمَطْلُوبُ الْفِعْلِ بِالْكُلِّ هُوَ الْمَطْلُوبُ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ يَصِيرُ مَطْلُوبَ التَّرْكِ بِالْقَصْدِ الثَّانِي، كَمَا أَنَّ الْمَطْلُوبَ التَّرْكِ بِالْكُلِّ هُوَ الْمَطْلُوبُ التَّرْكِ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ، وَقَدْ يَصِيرُ مَطْلُوبَ الْفِعْلِ بِالْقَصْدِ الثَّانِي، وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَا يَخْرُجُ عَنْ أَصْلِهِ مِنَ الْقَصْدِ الْأَوَّلِ ٣/٢١٦.

---

(١) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ١/١٩٣ - ١٩٥.
(٢) الموافقات، ٣/٢٠٤.

في هذه القاعدة يقرر الشاطبي أن المطلوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، إلا أنه يطرأ عليه ما يُصَيِّرُهُ إلى جهة المطلوب الترك، ولكن بالقصد الثاني، والعكس صحيح؛ أي أن المطلوب الترك بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، إلا أنه يطرأ عليه ما يصيره إلى جعله مطلوب الفعل، ولكن بالقصد الثاني.

ولبيان هذه القاعدة يجب تصنيفها إلى صنفين، مع ضرب الأمثلة:

الصنف الأول:

أ ـ ما كان مطلوب الفعل بالكل، مطلوبٌ بالقصد الأول: قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني:

وذلك أن يأتي المكلف بالمطلوب كما قصد الشارع فيه؛ من حيث التناول، والانتفاع، وأداء الواجبات، مع عدم نسيان حق اللّٰه فيه، لا في سوابقه، ولا في لواحقه، ولا في قرائنه، فعلى هذا النمط يكون فعله ـ ولا شك ـ مباحًا بالجزء، مطلوبًا بالكل، والمطلوب بالكل هو المطلوب القصد الأول.

ومثال هذا: أن الرجل يكفيه لغذائه رغيف، وكسبه المستقيم إنما يحمل على ذلك المقدار؛ لأن تهيئته لا تقوى على غيره، فلا شك أن طلبه لمثل هذا الرغيف هو المطلوب بالكل.

أما عن صيرورة المطلوب الفعل بالكل بالقصد الأول إلى مطلوب الترك بالقصد الثاني، فذلك راجع إلى كون المكلف أخل بمراعاة الحقوق السابقة، واللاحقة، والمقارنة، أو عن بعضها لهذا الفعل؛ كأن أسرف الرجل الذي يكفيه ـ مثلًا ـ رغيف، فزاد على الرغيف مثله، فتكلف كلفة اثنين، وهو ما لا يسعه ذلك إلا مع المخالفة، وفي جهة تناوله، فإنه يحمل نفسه من الغذاء فوق ما تقوى عليه الطباع، فصار شاقًّا عليه، وربما ضاق نَفَسُهُ، واشتد كربه، وشغله عن التفرغ للعبادة المطلوب فيها الحضور مع اللّٰه ـ تَعَالَى ـ، وفي جهة عاقبته؛ فإن أصل كل داء البردة، وهذا قد عمل على وفق الداء، فيوشك أن يقع به.

وهكذا حكم سائر أحواله الظاهرة، والباطنة، في حين الإسراف، فهو في الحقيقة الجالب على نفسه المفسدة، لا نفس الشيء المتناول، من حيث هو غذاء تقوم به الحياة.

فإذا تأملت الحالة، وجدت المذموم تصرف المكلف في النِّعَم، لا أنفس النعم، إلا أنها لما كانت آلة للحالة المذمومة، ذُمَّتْ من تلك الجهة، وهو القصد الثاني؛ لأنه مبني على قصد المكلف المذموم، وإلا فالرب ـ تَعَالَى ـ قد تعرف على عبده بنعمه، وامتن بها قبل النظر في فعل المكلف فيها على الإطلاق، وهذا دليل على أنها محمودة بالقصد الأول على الإطلاق، وإنما ذُمَّتْ حين صدت من صدت عن سبيل الله، وهو ظاهر لمن تأمله[(١)].

وهذه القاعدة يصرح بها الشاطبي حتى بالنسبة إلى المطلوب طلب الندب، والمطلوب طلب الوجوب عزيمة، قال عن هذا: «وهكذا الحكم في المطلوب طلب الندب؛ قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، حسبما تناولته أدلة التعمق، والتشديد، والنهي عن الوصال، وسرد الصيام، والتبتل ....، ومثله المطلوب طلب الوجوب عزيمة، قد يصير بالقصد الثاني مطلوب الترك، إذا كان مقتضى العزيمة فيه مشوشًا، وعائدًا على الواجب بالنقصان؛ كقوله ﷺ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ»[(٢)]، وأشباه ذلك.

فالحاصل أن المطلوب بالقصد الأول على الإطلاق قد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني، وهو المطلوب[(٣)].

ب ـ وهو أن المطلوب الترك بالكل هو بالقصد الأول، فكذلك ـ أيضًا ـ[(٤)]؛ أي يصير مطلوب الفعل بالقصد الثاني.

فالغناء المباح ـ مثلًا ـ، الذي ليس بخادم لأمر ضروري، ولا حاجي، ولا تكميلي، بل قتل للوقت عما هو مطلوب؛ لذا أصبح مطلوب الترك.

---

(١) انظر: الموافقات، ٣/٢١٨-٢١٩.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب «الصوم»، ومسلم في كتاب «الصيام»، وأبو داود في كتاب «الصوم»، والترمذي في كتاب «الصوم»، والنسائي في كتاب «الصيام»، وكذلك ابن ماجة، والدارمي في كتاب «الصوم»، وأحمد بن حنبل في المسند.
(٣) الموافقات، ٣/٢٢٠-٢٢١.
(٤) الموافقات، ٣/٢٢٤.

أما إذا كان هذا المباح ـ الغناء ـ يخدم أصلًا ضروريًا، أو لاحقًا به، فإنه يكون مطلوب الفعل بالقصد الثاني، ومثاله: قوله ﷺ: «كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ، إِلَّا ثَلَاثَةً»[1]؛ وهي الزوجة، والفرس، وآلات الرمي.

فالزوجة فيها فائدة؛ وهي خدمة النسل؛ قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾ [الروم۲۱]، وهذا ليس لهوًا، بل عمل مطلوب.

وأما الفرس: ففيه فائدة تعود على الدين بالانتشار، والقوة، قال ـ تَعَالَى ـ: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وقد فُسِّرَت القوة ببعض ما تنطلق عليه من رمي النبل.

فهذه المسائل الثلاث، وإن كان ظاهرها لهوًا، إلا أنها موافقة لما جرت به محاسن العادات، ففيها التزاوج، وتأديب الخيل، وتعلم الرماية.

وعلى هذا فإن مطلوب الترك بالقصد الأول، قد يصبح مطلوب الفعل بالقصد الثاني.

لقد صرح الإمام أبو إسحاق في معرض بيانه لهذه القاعدة بأن باب سد الذرائع من هذا القبيل؛ حيث قال: «وأيضًا، فباب سد الذرائع من هذا القبيل...»[2].

وباب سد الذرائع أخذ به الإمامان: مالك، وأحمد، واعتبراه أصلًا من أصول الفقه[3]، وقال ابن القيم: إن سد الذرائع ربع الدين.

وأخذ به الشافعي، وأبو حنيفة في بعض الحالات[4]، وأنكر العمل به في حالات

---

(١) «ليس اللهو إلا [في] ثلاث»: أخرجه أبو داود في كتاب «الجهاد»، والنسائي في «الخيل»، وأحمد بن حنبل، وبلفظ، «كل ما يلهو به... باطل، إلا رمية»، أخرجه الترمذي في كتاب «فضائل الجهاد»، وابن ماجة في كتاب «الجهاد»، وكذلك الدارمي، وأحمد بن حنبل في المسند.

(٢) الموافقات، ٣/٢٢٠.

(٣) الموافقات، ١/٣٦١، ٤/١٩٨؛ وانظر: ابن حنبل، للشيخ أبو زهرة، ص٣٢٧.

(٤) انظر: الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، ص٦٥١، وما بعدها.

أخرى، وأنكره ابن حزم الظاهري مطلقًا[١].

والمقام لا يتسع لعرض أدلة الفريقين المثبتين لسد الذرائع، والمنكرين له، على أنني أرى أن العمل بسد الذرائع هو سد الباب، أمام المحتالين، والمفسدين، والمرايين، على أحكام الشريعة بكلياتها، وفروعها، هذا مع عدم الإغراق في الأخذ به.

وإن الأخذ بالذرائع لا تصح المبالغة فيه؛ فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح، أو مندوب، أو واجب؛ خشية الوقوع في ظلم؛ كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى، أو أموال الأوقاف؛ خشية التهمة من الناس، أو خشيةً على أنفسهم من أن يقعوا في ظلم، ولأنه لُوحِظَ أن بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة؛ خشية الوقوع في الحرام[٢].

لهذه الاعتبارات أرجح رأي المثبتين لسد الذرائع، وبالتالي رأي الشاطبي، مع الإشارة به في نظرية المقاصد.

* * * * *

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٢/٦، وما بعدها.

(٢) أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٢٨١.

الْفَصْلُ الثَّانِي

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ فِي الْعُمُومِ، وَالْخُصُوصِ

* * * * *

قاعدة: الْعُمُومَاتُ الشَّرْعِيَّةُ جَارِيَةٌ عَلَى الْعُمُومِ الِاسْتِعْمَالِيِّ الشَّرْعِيِّ ٢٨٣/٣

قبل الشروع في تحليل هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي، لا بأس من التذكير باختلاف العلماء في معنى العموم، وأخذ صيغه، وهل يبقى حجة في الباقي، أم لا؟ وغير ذلك من الاختلافات. ذهب الواقفية[1] إلى القول بالتوقف حتى نجد ما يدلنا على إرادة العموم، أو إرادة الخصوص، بينما ذهب أرباب (الخصوص) إلى أن هذه الصيغ ـ الصيغ الموضوعة للعموم خاصة في اللغة ـ حقيقة في الخصوص، ومجاز فيما عداه[2]، وذهب الجمهور؛ وهم (أرباب العموم)، إلى أن للعموم صيغة موضوعة له حقيقة[3]؛ أي أن العام يبقى على عمومه حتى يثبت تخصيصه، واختلف أرباب العموم في دلالة العام: أهي دلالة قطعية، أو ظنية؟ قالوا: العام ثلاثة أنواع[4]:

أولًا: عام يراد به العموم، ويدخله الخصوص؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [إبراهيم:٣٢]؛ فكل شيء؛ من سماء، وأرض، فالله خلقه، فهذا عام لا خاص فيه.

ثانيًا: ما نزل من الكتاب عام الظاهر، يُرَادُ به كله الخصوص؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة:٢٤]، فدل كتاب الله على أنه إنما وقودها بعض الناس؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء:١٠١].

ثالثًا: ما أُنزِلَ من الكتاب عام الظاهر، وهو يجمع العام، والخصوص؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات:١٣]، وهذا النوع ـ العام، والمطلق ـ هو محل الخلاف بين الفقهاء.

---

(١) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ص١١٦.

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ٥٧/٢.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص١١٥.

(٤) انظر: الرسالة، للشافعي، ص٥٣، وما بعدها.

١- فعند الجمهور من الفقهاء، والمتكلمين منهم، أن موجبه ليس بقطعي، وهو مذهب الشافعي، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور، ومن تابعه من مشايخ سمرقند.

٢- وعند عام مشايخ العراق، منهم أبو الحسن الكرخي، وأبو بكر الجصاص، موجبه قطعي كموجب الخاص، وتابعهم في ذلك القاضي الإمام أبو زيد، وعامة المتأخرين[١].

وعلى هذا، فإن تخصيص عمومات الشريعة متفق عليه من المذاهب الثلاثة - الواقفية، وأرباب العموم، وأرباب الخصوص -، وهو تخصيص كما ذكر الإمام الشاطبي باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها، على الإطلاق[٢]. أما الظاهرية، فيرون وجوب حمل كل لفظ على عمومه، وكل ما يقتضيه اسمه، دون توقف، ولا نظر، لكن إذا جاءهم مع دليل يوجب إخراجهم عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه، صاروا إليه[٣]؛ وعلى هذا يبدو أن الظاهرية هم أقل العلماء تخصيصًا لعمومات الكتاب، والسنة.

وبعد الحديث عن موقف بعض العلماء من العموم، والخصوص، أعود إلى نظرية الإمام الشاطبي في الموضوع، والذي يرى أن الأصوليين ينظرون في صيغ العموم باعتبار ما تدل عليه في أصل وضعها، على الإطلاق الذي يفيد العموم التام، الذي لا يخرج منه جزء؛ كقولك: نجا أهل الحي، فهذا يعني أنه لم يهلك منهم أحد، وإذا قيل صلح الرجال، فمعناه أنه لم يبق فيهم فاسد واحد.

فبهذا الاعتبار - المعنى الوضعي القياسي - نظر الأصوليون في صيغ العموم، فاضْطُرُّوا إلى تخصيص أكثرها.

أما الإمام الشاطبي، فرأى أن صيغ العموم بالمعنى القياسي لها معانٍ استعمالية تُفْهم من سياق الكلام، ومقاصد المتكلم: «والقاعدة في الأصول العربية: أن الأصل الاستعمالي إذا عارض الأصل القياسي كان الحكم للاستعمالي»[٤]؛ وعليه فتقديم

(١) كشف الأسرار، للبزدوي، ٣٠٤/١.
(٢) الموافقات، للشاطبي، ٢٦٨/٣-٢٦٩.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٩٨/٣.
(٤) الموافقات، ٢٦٩/٣.

المعنى الاستعمالي على القياسي قول ينتج معه عدم القول بالتخصيص؛ «فالعرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه، مما يدل عليه معنى الكلام الخاص، دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها ـ أيضًا ـ تطلقها، وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال؛ فإن المتكلم قد يأتي بلفظ عموم مما يشمل بحسب الوضع نفسه، وغيره، وهو لا يريد نفسه، ولا يريد أنه داخل في مقتضى العموم ...، فإذا قال: من دخل داري أكرمته، فليس المتكلم بمراد، وإذا قال: أكرمت الناس، أو قاتلت الكفار، فإنما المقصود من لقي منهم، فاللفظ عام فيهم خاصة، وهم المقصودون باللفظ العام، دون من لم يخطر بالبال.

قال ابن خروف: «ولو حلف رجل بالطلاق، والعتق: ليضربن جميع من في الدار، وهو معهم فيها، فضربهم، ولم يضرب نفسه، لبر، ولم يلزمه شيء، ولو قال: اتهم الأمير كل من في المدينة، فضربهم، فلا يدخل الأمير في التهمة، والضرب». قال: «فكذلك لا يدخل شيء من صفات الباري ـ تَعَالَى ـ تحت الإخبار في نحو قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [غافر:٦٢]؛ لأن العرب لا تقصد ذلك، ولا تنويه، ومثله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور:٣٥]، وإن كان عالمًا بنفسه، وصفاته، ولكن الإخبار إنما وقع عن جميع المحدثات، وعلمه بنفسه، وصفاته شيء آخر». قال: «فكل ما وقع الإخبار به من نحو هذا، فلا تعرض فيه لدخوله تحت المخبر عنه؛ فلا تدخل صفاته ـ تَعَالَى ـ تحت الخطاب، وهذا معلوم من وضع اللسان.

فالحاصل أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال، التي هي ملاك البيان؛ فإن قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:٢٥]، لم يقصد به أنها تدمر السموات، والأرض، والجبال، ولا المياه، ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود تدمر كل شيء مرت عليه، مما شأنها أن تؤثر فيه على الجملة؛ ولذلك قال: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف:٢٥]، وقال في الآية الأخرى: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴿٤٢﴾﴾ [الذاريات:٤٢].

ومن الدليل على هذا أنه لا يصح استثناء هذه الأشياء بحسب اللسان؛ فلا يقال: من دخل داري أكرمته إلا نفسي، أو أكرمت الناس إلا نفسي، ولا قاتلت الكفار إلا

من لم ألق منهم، ولا ما كان نحو ذلك، وإنما يصح الاستثناء من غير المتكلم، ممن دخل الدار، أو ممن لقيت من الكفار، وهو الذي يُتَوَهَّمُ دخوله، ولو لم يستثن، هذا كلام العرب في التعميم، فهو إذًا الجاري في عمومات الشرع[1].

والعموم الشرعي من العموم الاستعمالي، ولا بد في فهمه من مراعاة وضع الحقيقة الشرعية، والاستعمالات الواردة في الشرع، ومن هنا كان التفاوت في إدراكه حاصلًا؛ اذ ليس الطارئ في الإسلام من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة:١١]، فلا مانع من توقف بعض الصحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه، حتى إذا تبحر في إدراك معاني الشريعة نظره، واتسع في ميدانها باعه، زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال ....، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع[2].

والخلاصة التي نستخلصها من كل ما تقدم أن العمومات على ثلاثة أوضاع:

عموم باعتبار ما تدل عليه الصيغة في أصل وضعها على الإطلاق، وهو العموم الكلي التام، وهو قليل ما يقصد في الاستعمال، وإذا قُصِدَ أتى بما يدل عليه.

وعموم استعمالي: وهو الذي يعم بحسب ما قصد المتكلم، والتي تقضي العوائد بالقصد إليها، وهو الغالب الواقع في كلام العرب، وهذا الأصل الاستعمالي، يُقَدَّمُ على الاسم القياسي؛ لكونه أصبح ذا أصالة أخرى، غير ما للفظ في أصل الوضع.

عموم استعمالي شرعي: وهي إنما تعم بحسب مقاصد الشرع فيها، وهي فيه حقيقة لا مجاز.

وبتقرير الشاطبي هذا، يكون قد نحا منحى إنكار التخصيص، وما يوضح ذلك قوله: «فالتخصيص إما بالمنفصل أو بالمتصل، فإذا كان بالمتصل؛ كالاستثناء، والصفة، والغاية، وبدل البعض، وأشباه ذلك؛ فليس في الحقيقة بإخراج ليس، بل هو بيان لقصد

(١) الموافقات، ٣/١٦٩ - ٢٧١.
(٢) الموافقات، ٣/٢٧٥ - ٢٧٦.

المتكلم في عموم اللفظ أن لا يتوهم السامع وحده عند من يعرفه، وبيان ذلك أن زيدًا الأحمر هو الاسم المعروف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم.

كما كان الموصول مع صلته هو الاسم لا أحدهما، وهكذا إذا قلت: «الرجل الخياط»، فَعَرَفَهُ السامع، فهو مرادف «لزيد»، فإذا المجموع هو الدال، ويظهر ذلك في الاستثناء إذا قلت: «عشر إلا ثلاثة»، فإنه مرادف لقولك «سبعة»، فكأنه وضع آخر عرض حالة التركيب، وإذا كان كذلك، فلا تخصيص في محصول الحكم، لا لفظًا، ولا قصدًا ...، وأما التخصيص بالمنفصل، فإنه كذلك ـ أيضًا ـ، راجع إلى بيان المقصود في عموم الصيغ، حسبما تقدم في رأس المسألة، لا أنه على حقيقة التخصيص الذي يذكره الأصوليون.

فإن قيل: وهكذا يقول الأصوليون إن التخصيص بيان المقصود بالصيغ المذكورة، فإنه رفع لتوهم دخول المخصوص تحت عموم الصيغة في فهم السامع، وليس بمراد الدخول تحتها، وإلا كان التخصيص نسخًا، فإذًا لا فرق بين التخصيص بالمنفصل، والتخصيص بالمتصل على ما فسرت؛ فكيف تفرق بين ما ذكرت، وبين ما يذكره الأصوليون؟

فالجواب: أن الفرق بينهما ظاهر؛ وذلك أن ما ذُكِرَ هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بيّنا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه، وبينهما فرق؛ فالتفسير الواقع هنا نظير بيان الذي سيق عقب اللفظ المشترك ليبين المراد فيه، والذي للأصوليين نظير البيان الذي سيق عقيب الحقيقة ليبين أن المراد المجاز؛ كقولك: «رأيت أسدًا يفترس الأبطال»[1].

ثم ينتقل الإمام الشاطبي إلى الاعتراض الخطير الذي يمكن أن يُعْتَرَضَ به على هذه القاعدة، أما خطورته، فتتجلى في كونه من صنف القطعيات، والقاعدة أنه لا عبرة بالظني المخالف للقطعي، وهو مخالفة إجماع الأصوليين، فيقول: «فإن قيل: أفيكون تأصيل أهل الأصول كله باطلًا، أم لا؟ فإن كان باطلًا لزم أن يكون ما أجمعوا عليه

---

(١) الموافقات، ٣/٢٨٧-٢٨٨.

من ذلك خطأ، والأمة لا تجتمع على خطإ، وإن كان صوابًا، وهو الذي يقتضي إجماعها، فكل ما يعترضه خطأ، فإذًا كل ما تقدم بيانه خطأ. فالجواب أن إجماعهم أولًا غير ثابت على شرطه، ولو سلم أنه ثابت لم يلزمه منه إبطال ما تقدم؛ لأنهم إنما اعتبروا صيغ العموم بحسب ما تدل عليه في الوضع الإفرادي، ولم يعتبروا حالة الوضع الاستعمالي، حتى إذا أخذوا في الاستدلال على الأحكام رجعوا إلى اعتباره: كل على اعتبار ما رآه، أو تأويل ارتضاه؛ فالذي تقدم بيانه مستنبط من اعتبارهم الصيغ في الاستعمال، بلا خلاف بيننا، وبينهم، إلا ما يفهم عنهم من لا يحيط علمًا بمقاصدهم، ولا يجود كلامهم، وبالله التوفيق[(١)].

ويعقد الإمام الشاطبي فصلًا لفوائد هذه القاعدة، مبرزًا أن الخلاف بينه وبين الأصوليين ليس خلافًا لفظيًا؛ حيث يقول: «فإن قيل إن حاصل ما مرَّ أنه بحث في عبارة، والمعنى متفق عليه، ومثله لا ينبني عليه حكم، فالجواب: أن لا، بل هو بحث فيما ينبني عليه أحكام.

«منها»: أنهم اختلفوا في العام إذا خص: هل يبقى حجة، أم لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأن غالب الأدلة الشرعية، وعمدتها، هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها؛ بناءً على ما قالوه - أيضًا -، من أن جميع العمومات، أو غالبها، مخصص، صار معظم الشريعة مختلفًا فيها: هل هو حجة، أم لا؟ ومثل ذلك يلقى في المطلقات؛ فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المخطور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى؛ وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به في حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل، وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر، والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تُؤُمِّلَ تَوْهِين الأدلة الشرعية، وتضعيف الاستناد إليها، وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه

---

(١) الموافقات، ٢٨٩/٣.

قال: «ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾» [النور:٣٥]، وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح؛ من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقًا، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام، وأيضًا، فمن المعلوم أن النبي ﷺ بُعِث بجوامع الكلم، واخْتُصِرَ له الكلام اختصارًا، على وجه هو أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فُرِضَ أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع، بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات، ومقيدات، وأمورِ أخر، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة، وما نُقِلَ عن ابن عباس إن ثبت من طريق صحيح، فيحتمل التأويل.

فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها عمومها في الأصل الاستعمالي؛ بحيث يَفْهَمُ محل عمومها العربيُّ الفهم، المطلع على مقاصد الشرع، فثبت أن هذا البحث ينبني عليه فقه كثير، وعلم جميل، وبالله التوفيق[1].

قاعـدة: الْعُمُومُ ثَابِتٌ بِالصِّيَغِ، وَالِاسْتِقْرَاءِ ٣/٢٩٨

إذا كان الشاطبي قد نفى التخصيص، ففي المقابل يرى أن العام ثابت بطريقتين:

إحداهما: الصيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثانية: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ[2].

فالشاطبي يقف مع الأصوليين عند العام الثابت بالصيغ، بل يزيد عليهم عمومًا ثابتًا بالاستقراء.

ومثال الأول: كل، وجميع، ونحوهما، ومعشر، ومعاشر، وعامة، وكافة، وقاطبة، ونحوهما؛ مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١]، ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾﴾ [القمر: ٤٤]، ومثل قوله ﷺ «نَحْنُ مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا

(١) الموافقات، ٣/٢٩١ ـ ٢٩٢.
(٢) الموافقات، ٣/٢٩٨.

نُورَثُ»[١].

ومثال الثاني عند الشاطبي: رفع الحرج:

فكذلك إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين - مثلًا - مفقود فيه صيغة عموم، فإنا نستفيده من نوازل متعددة، خاصة، مختلفة الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج.

كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدًا عند مشقة طلب القيام، والقصر، والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر، والمرض، والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل، والتأليم، وإباحة الميتة، وغيرها، عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كان، لعسر استخراج القبلة، والمسح على الجبائر، والخفين؛ لمشقة النزع، ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات؛ كغبار الطريق، ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدًّا، يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها؛ عملًا بالاستقراء، فكأنه عموم لفظي[٢].

ويعمد الشاطبي، وهو بصدد تبيان قاعدته، إلى إيراد الشبهات ليردها، ويجهز عليها، لا داعي لسردها هنا.

وعلى أي حال، فإن الشاطبي يقرر قاعدة جديدة، هي:

ثبوت العموم بالاستقراء المعنوي.

هذه القاعدة التي حاولت أن أوقف على جذورها، فلم أفلح، اللهم إلا من جهة ثبوت صيغ العموم في القرآن الكريم بالاستقراء عند الإمام الشافعي[٣]، وفرق بين ثبوت العموم باستقراء المعنوي، وثبوت صيغ العموم بالاستقراء في القرآن الكريم.

فالجديد عن الشاطبي هو إثبات العموم بالاستقراء المعنوي، الشيء الذي لم يُسْبَقْ إليه؛ مما يؤكد تجديد الشاطبي في هذا الفن، وتحاشيه الاجترار، والتكرار.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب «الخمس»، وفضائل أصحاب النبي، والمغازي، والفرائض؛ وأخرجه مسلم في باب «الجهاد»، وأبو داود في «الإمارة»، بلفظ: «إنا معشر».

(٢) الموافقات، ٢٩٩/٣.

(٣) الشافعي، الرسالة، ص٥٢، وما بعدها.

قاعدة: الْعُمُومَاتُ إِذَا اتَّحَدَ مَعْنَاهَا، وَانْتَشَرَتْ فِي أَبْوَابِ الشَّرِيعَةِ، أَوْ تَكَرَّرَتْ فِي مَوَاطِنَ بِحَسَبِ الْحَاجَةِ مِنْ غَيْرِ تَخْصِيصٍ، فَهِيَ مُجْرَاةٌ عَلَى عُمُومِهَا ٣٠٦/٣.

فالعام الذي انتشر، وتكرر في أبواب الشريعة؛ مثل العبادات، والمعاملات، والأنكحة، وبصفة عامة الأصول المكية؛ مثل الإحسان، والأمر بالعدل، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء، والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك، من غير تخصيص، فهو على عمومه.

أما إذا لم يكن هذا العام مكررًا، ولا منتشرًا في أبواب الفقه، فلا بد فيه من النظر، والبحث عما يعارضه أو يخصصه، ويستدل الشاطبي على هذا بالاستقراء؛ حيث قال: «فإن الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين، في مواضع كثيرة، ولم تَسْتَثْنِ منه موضعًا، ولا حالًا، فعده علماء الملة أصلًا مطردًا، وعمومًا مرجوعًا إليه من غير استثناء، ولا طلب مخصص، ولا احتشام في إلزام الحكم به، ولا توقف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار، والتأكيد من القصد إلى التعميم التام»[1].

كما يقرر أن أكثر الأصول تكرارًا الأصول المكية؛ حيث قال:

«وأكثر الأصول تكرارًا الأصول المكية؛ كالأمر بالعدل، والإحسان، وإيتاء ذي القربى، والنهي عن الفحشاء، والمنكر، والبغي، وأشباه ذلك»[2].

فالشاطبي يميز بين العام المتكرر المنتشر، الذي هو على عمومه، ولا يُحْتَاجُ فيه إلى بحث عن مخصصه، وبين عام غير متكرر، ومنتشر، والذي يستوجب التوقف، والنظر عما يخصصه، بينما يرى جمهور الأصوليين، في هذه القاعدة، أنه لا يجوز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص، على اعتبار الاحتراز عن الخطإ المحتمل[3].

---

(١) الموافقات، ٣٠٦/٣.
(٢) الموافقات، ٣٠٧/٣.
(٣) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع، ٨/٢، وما بعدها.

وقال أبو بكر الصيرفي[١]، يجوز التمسك بالعام ابتداءً، ما لم يظهر دلالة مخصصة؛ على اعتبار أن الأصل عدم التخصيص، وأنه لو لم يجز التمسك بالحقيقة إلا بعد البحث، هل يُوجَدُ ما يقتضي صرف النظر عن الحقيقة إلى المجاز[٢].

أما الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ، فقد ثبت لديه بالاستقراء الذي حققه في الرسالة[٣]، أن العموم، ورد في القرآن الكريم على خمسة أوجه:

١ـ صيغ عامة عمومًا أُرِيدَ منه العموم قطعًا.

٢ـ صيغ وردت عامة، وأُرِيدَ منها الخصوص.

٣ـ صيغ عامة اقترن بها الدليل المخصص؛ كنص قرآني مخصص، أو سنة مخصصة، أو مصلحة مرسلة.

٤ـ صيغ وردت عامة، ويُرَادُ منها العموم، ولكن يدخلها الخصوص، وهو مقصود ـ أيضًا.

٥ـ العام المطلق، أو العام الذي يحتمل التخصيص في ذاته.

وبهذه المقارنة تبرز قدرة الإمام الشاطبي في الإبداع، والتجديد، وعدم الاجتراز لما سبق إليه.

قاعدة: إِذَا ثَبَتَتْ قَاعِدَةٌ عَامَّةٌ أَوْ مُطْلَقَةٌ، فَلَا تُؤَثِّرُ فِيهَا مُعَارَضَةُ قَضَايَا الأَعْيَانِ، وَلَا حِكَايَاتُ الأَحْوَالِ٣/٢٦١.

يرى الإمام الشاطبي أن القواعد التي قررها الشرع بصيغ العموم، أو الإطلاق؛ أي لم ترد عقيدة، لا تتأثر بمعارضة قضايا الأعيان، أو حكايات الأحوال.

---

(١) الصيرفي: هو محمد بن عبدالله أبو بكر الصيرفي، الإمام الأصولي الفقيه، أحد أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، وكان يقال: إنه أعلم خلق الله بالأصول، بعد الشافعي، تفقّه علي بن سريج، تُوُفّي سنة: ٣٣٠هـ.

(٢) إرشاد الفحول، ص١٢٣.

(٣) الرسالة، للشافعي، ص٥٢، وما بعدها.

فقاعدة مسح الرأس في الوضوء قاعدة عامة، لا تؤثر فيها أي قضية من قضايا الأعيان؛ كمسحه ﷺ على عمامته، ليكون مسح عمامته ﷺ مستثنى للعذر بحرج، أو مرض بالرأس يمنع مباشرة المسح عليها.

وحكايات الأحوال؛ كالحكايات المنقولة إلينا عن عثمان، وعمر، من تركهم في بعض الأحيان ما هو مشروع باتفاق؛ كالأضحية؛ خوفًا من اعتقاد الناس فيه غير حكمه؛ كالوجوب ـ مثلًا.

مستدلًا على هذا بما يلي[1]:

١ـ أن القاعدة العامة أو المطلقة مقطوع بها بالفرض؛ باعتبار أنها من الأصول الكلية القطعية، وقضايا الأعيان مظنونة، أو متوهمة، والقاعدة أن الظنيات لا تُعارِضُ القطعيات.

٢ـ القاعدة العامة، أو القطعية، غير محتملة؛ لأن الأدلة القطعية التي أُخِذَتْ عنها هذه القاعدة حددت معناها تحديدًا أصبحت معه لا تحتمل إرادة غير ظاهرها.

وقضايا الأعيان محتملة لأن تكون على غير ظاهرها، أو على ظاهرها، وهي مقتطعة، ومستثناة من ذلك الأصل، فلا يمكن لقضايا الأعيان على هذه الحالة أن تبطل كلية القاعدة.

٣ـ إن قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات، ولا تنهض الجزئيات أن تنقض الكليات؛ وعليه، فأحكام الكليات تبقى جارية، وسارية في الجزئيات، وإن لم يظهر فيها معنى الكليات على الخصوص؛ فعلة الرخصة بالإفطار المشقة، وليست متحققة في الملك المترفه؛ أي الذي يستعمل وسائل الترف في سفره.

٤ـ لو عارضت قضايا الأعيان القواعد العامة أو المطلقة:

أ ـ فإما أن يعملا معًا، وهذا باطل؛ لأنه يستلزم التكليف بالضدين معًا، وهو لا يجوز.

ب ـ أو يُهْمَلان معًا، وهذا كله باطل؛ لأنه إعمال للمعارضة فيما بين الظني، والقطعي،

---

(١) الموافقات، ٣/٢٦١ ـ ٢٦٢.

ويرى الشيخ دراز هنا أنه لا معارضة إلا عند التساوي، أو يعمل بأحدهما دون الآخر.

ج - وإعمال الجزئي دون الكلي ترجيح له على الكلي، وهو خلاف القاعدة، فلم يَبْقَ إلا الوجه الرابع.

د - وهو إعمال الكلي، دون الجزئي، وهو المطلوب.

ثم يورد إشكالًا على هذه القاعدة؛ حيث يقول:

«فإن قيل هذا مشكل على بابي التخصيص، والتقييد، فإن تخصيص العموم، وتقييد المطلق، صحيح عند الأصوليين بأخبار الآحاد، وغيرهما من الأمور المظنونة، وما ذكرت جار فيها، فيلزم: إما بطلان ما قالوه، وإما بطلان هذه القاعدة، لكن ما قالوه صحيح؛ فلزم إبطال هذه القاعدة»(١).

ليجيب عن هذا(٢): بكون هذا الإشكال ليس من القاعدة المبسوطة بحال؛ لأن مسألتنا من قبيل ما يُتَوَهَّمُ فيه الجزئي معارضًا، وفي الحقيقة ليس بمعارض؛ فإن القاعدة إذا كانت كلية، ثم ورد في شيء مخصوص، وقضية عينية، ما يقتضي بظاهره المعارضة في تلك القضية المخصوصة وحدها، مع إمكان أن يكون معناها موافقًا لا مخالفًا، فلا إشكال في أن لا معارضة هنا، وهو هنا محل التأويل لمن تأول، أو محل عموم الاعتبار، إن لاق بالموضع الطراح، والإهمال».

ومن فوائد هذه القاعدة عند الإمام الشاطبي(٣):

* المتمسك بالكلي له الخيرة في الجزئي، في جملة، على وجوه كثيرة؛ فإن تمسك بالجزئي لم يمكنه مع التمسك الخيرة في الكلي، فثبت في حقه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مَهَاوٍ بعيدة.

* سهولة المتناول في انقطاع الخصام، والتشغيب الواقع من المخالفين، ومثال هذا(٤)

---

(١) الموافقات، ٢٦٢/٣.

(٢) نفس المصدر، ٢٦٢/٣ - ٢٦٣.

(٣) الموافقات، ٢٦٤/٣ - ٢٦٥.

(٤) يرى الشيخ دراز أن هذه الفوائد جارية، ومطبقة في أصول العقائد، لا في أصول الفقه.

إشكال المورد في قتل موسى للقبطي على مسألة العصمة.

فظاهر الآيات يقضي بوقوع المعصية من موسى - عليه السلام - بقوله: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ [القصص:١٥]، وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ [القصص:١٦].

ففي ضوء هذه القاعدة، وبناءً على هذا الأصل، يُقَالُ:

الأنبياء معصومة من الكبائر باتفاق أهل السنة.

ومن الصغائر باختلاف:

فمحال أن يكون هذا الفعل من موسى كبيرة.

وإن قيل إنهم معصومون - أيضًا - من الصغائر - وهو صحيح في نظر الإمام الشاطبي -، محال أن يكون ذلك الفعل منه ذنبًا.

لم يَبْقَ إلا القول بأنه ليس بذنب، ولك في التأويل السعة بكل ما يليق بأهل النبوة، ولا ينبو عنه ظاهر الآيات، فاستحسن ذلك.

ورأى ذلك مأخذًا علميًا في المناظرات، وكثيرًا ما يَنْبني عليه النظار، وهو حسن[1].

وهذا الإمام الرازي يرد على هذا الإشكال:

«وأما قوله: هذا من عمل الشيطان»، ففيه وجهان:

الأول: أن اللَّه - تَعَالَى - ندبه إلى تأخير قتل أولئك الكفار إلى حال القدرة، فلما قتل، فقد ترك المندوب، فقوله: ﴿هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾، معناه: إقدامي على ترك المندوب من عمل الشيطان.

الثاني: أن يكون المراد أن عمل المقتول عمل الشيطان، والمراد بيان كونه مخالفًا لله - تَعَالَى -، مستحقًّا للقتل، ويكون قوله: ﴿هَٰذَا﴾ إشارة إلى المقتول؛ بمعنى أنه من جند الشيطان، وحزبه، يُقَالُ: فُلَانٌ من عمل الشيطان؛ أي من أصحابه. فأما قوله: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُۥٓ﴾ [القصص:١٦]، فعلى نهج قول آدم: ﴿ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأراف:٢٣]، والمراد أحد الوجهين، إما على سبيل الانقطاع إلى اللَّه - تَعَالَى

(١) الموافقات، ٣/٢٦٥.

تَعَالَى ـ والاعتراف بالتقصير عن القيام بحقوقه، وإن لم يكن هناك ذنب قط، أو من حيث حرم نفسه الثواب على فعل المندوب، وأما قوله: ﴿فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص:١٦]، فالمراد اقبل مني هذه الطاعة، والانقطاع إليك»[١].

﴿فَٱغْفِرْ لِي﴾ [القصص:١٦]؛ أي فاستره علي، ولا توصل خبره إلى فرعون، ﴿فَغَفَرَ لَهُۥٓ﴾؛ أي ستره عن الوصول إلى فرعون، ويدل على هذا التأويل أنه على عقبه قال: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَآ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِّلْمُجْرِمِينَ ﴿١٧﴾﴾ [القصص:١٧]، ولو كانت إعانة المؤمن ههنا سببًا للمعصية لما قال ذلك، وإن سلمنا دلالة هذه الآية على صدور المعصية، لكنا بينا أنه لا دليل البتة على أنه كان رسولًا في ذلك الوقت، فيكون ذلك صادرًا منه قبل النبوة، وذلك لا نزاع فيه»[٢].

* * * * *

(١) عصمة الأنبياء للرازي، ص٨٩ ـ ٩٠.
(٢) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ٢٤/٢٣٤-٢٣٥.

الْفَصْلُ الثَّالِثُ

قَوَاعِدُ أُصُولِيَّةٌ لُغَوِيَّةٌ مُخْتَلِفَةٌ

*****

قاعـدة: كُلُّ مَا كَانَ مِنَ الْمَعَانِي الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي لَا يَنْبَغِي فَهْمُ الْقُرْآنِ إِلَّا عَلَيْهَا، فَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الظَّاهِرِ٣,/٣٨٦

لقد صاغ الشاطبي هذه القاعدة بعد أن عرَّف الظاهر بقوله: «هو المفهوم العربي»[1]، والباطن بأنه: «مراد الله من كلامه، وخطابه»[2]، موضحًا ذلك بأمثلة؛ منها: «أنه لما نزل قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة:٣]... الآية: فرح الصحابة، وبكى عمر، وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان، مستشعرًا نعيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ، فما عاش بعدها إلا أحدًا وثمانين يومًا»[3].

من هذا المنطلق قَعَّدَ الشاطبي هذه القاعدة، واعتبر كل ما يخدم اللغة العربية؛ من صرف، ونحو، واشتقاق ... إلخ، وينبني عليه فهم القرآن لو حدَّها، فهو يندرج تحت الظاهر.

ويستطرد الشاطبي في الشرح، والبيان؛ حيث يضرب الأمثلة، قال: «فالمسائل البيانية، والمنازع البلاغية، لا معدل بها عن ظاهر القرآن، فإذا فُهِمَ الفرق بين ضيق في قوله ـ تعَالَى ـ: ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وبين ضائق في قوله: ﴿وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدْرُكَ﴾ [هود: ١٢]، والفرق بين النداء بـ «ياأيها الذين آمنوا»[4]، أو «ياأيها الذين كفروا»[5]، وبين النداء بـ ﴿ياأيها الناس﴾[6]... إلخ، ليصل إلى فكرة إعجاز القرآن بالفصاحة؛ حيث قال: «فإذا حصل فهم ذلك كله على ترتيبه في اللسان العربي، فقد حصل فهم القرآن».

ومن هنا حصـل إعجاز القرآن عند القائلين بأن إعجازه بالفصاحة؛ فقال اللَّه ـ

---

(١) الموافقات، ٢٨٢/٣.

(٢) الموافقات، ٣٨٣/٣-٣٨٤.

(٣) الموافقات، ٣٨٤/٣.

(٤) ضيق: دالة على الثبات والدوام؛ ضائق: اسم فاعل دال على الحدوث.

(٥) مدني خاص.

(٦) مكي خاص.

(٧) للناس كافة.

تَعَالَى -: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [هود:١٣]، وهو لائق أن يكون الإعجاز بالفصاحة، لا بغيرها[١].

يرى كثير من المالكية، والشافعية، والحنابلة بأن النص هو الظاهر.

وفريق آخر من المالكية، والشافعية، قرروا بأن ثمة فرقًا بين الظاهر، والنص، فقالوا: إن النص هو الذي لا يقبل احتمالًا فيما يدل عليه.

والظاهر هو الذي يقبل احتمالًا فيما يدل عليه[٢].

ومن المالكية مَنْ فسَّر الاحتمال الذي لا يقبله النص بأنه الاحتمال الناشئ عن الدليل، أما الاحتمال غير الناشئ عن الدليل، فإنه لا يمنع أن يكون اللفظ نصًا في معناه، ومنهم من يقول إن النص يدل على معناه من غير أي احتمال، ولو لم يكن ناشئًا عن دليل؛ كلفظة خمسة، وغيره من الأعداد.

والحنفية يسلكون مسلكًا آخر، فالظاهر عندهم هو الكلام الذي يدل على معنى بَيِّنٍ واضح، ولكن لم يسبق الكلام لأجل هذا المعنى، فدلالة اللفظ على هذا المعنى غير المقصود دلالة لفظية، ولكنها ما قصدت بالقصد الأول، بل جاءت الدلالة تابعة لمقصد آخر[٣].

وبهذا المقارنة يتبين أن مفهوم الظاهر عند الشاطبي أعم من مفهومه عند الحنفية، إلا أن الشاطبي يربطه بكتاب الله الكريم في هذه القاعدة.

قاعدة: الِاعْتِرَاضُ عَلَى الظَّوَاهِرِ غَيْرُ مَسْمُوعٍ ٤/٣٢٤

يقرر الشاطبي في هذه القاعدة: الاعتداد بالظاهر صرفه إلى الوجوه المحتملة، إلا أن يدل الدليل.

(١) الموافقات، ٣/٣٨٨.

(٢) الجوامع، ٢/٥٢.

(٣) أصول الفقه، أبو زهرة، ص١١٩، وما بعدها.

قال في هذا الصدد: «لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدل دليل على الخروج عنها، فيكون ذلك داخلًا في باب التعارض، والترجيح، أو في باب البيان»[١].

مثال ذلك:

قوله ـ تعالى ـ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴿٥﴾ خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۚ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَٰتٍ ثَلَٰثٍ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ ٱلْمُلْكُ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٦﴾﴾[٢].

وأشباه ذلك، مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول، ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معترض عليها، لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك، فدل على أنه ليس مما يعترض عليه[٢].

فمن هنا يتبين أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية، والعمومات المتفق عليها.

موقف الأصوليين من هذه القاعدة:

أن حكم الظاهر هو وجوب العمل بمعناه المتبادر من اللفظ لغة، قطعًا، ويقينًا؛ لأنه يمثل إرادة المشرع؛ فيجب العمل به، فهو حجة؛ لذلك لا يجوز صرف هذا المعنى إلى معنى آخر؛ لأن هذا إلغاء لإرادة الشارع، واستبدالها بإرادة المجتهد، اللهم إلا إذا قام دليل يقتضي العدول عنه؛ أي «التأويل»[٣].

مما سبق: يتبين أن وجوب العمل بالظاهر، وعدم الاعتراض عليه، إلى أن يقوم

---

(١) الموافقات، ٤/٣٢٧-٣٢٨.

(٢) الموافقات، ٤/٣٢٦-٣٢٧.

(٣) انظر: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، للعلامة ابن قدامة ـ رحمه الله ـ ص: ١٧٦.

الدليل، يتفق فيه الشاطبي مع الأصوليين، وإن كان هو يريد دليل الاعتراض من باب التعارض، والترجيح أو البيان.

قاعدة: الإِجْمَالُ إِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِمَا لَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ تَكْلِيفٌ، وَإِمَّا غَيْرُ، وَاقِعٍ فِي الشَّرِيعَةِ:٣/٣٤١

المجمل عند الشاطبي هو الذي لم يبين، بل بقي على إجماله: قال عن هذا: «فإن كان في القرآن شيء مجمل، فقد بينته السنة»[1].

وبعد هذا قفز إلى وضع الإطار الذي يشمله الإجمال، فكان بما لا ينبني عليه تكليف، أما الجملة الثانية؛ وأعني بها: «وإما غير واقع في الشريعة»، فهو تساؤل استنكاري، يخدم المقصود الأول.

كل هذا بالنسبة للمجمل الذي بقي على إجماله، ولم يُبَيَّنْ:

«فإن كان في القرآن شيء مجمل، فقد بينته السنة؛ كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها، وركوعها، وسجودها، وسائر أحكامها، وللزكاة، ومقاديرها، وأوقاتها، وما تخرج منه من الأموال، وللحج؛ إذ قال: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»، وما أشبه ذلك، ثم بيَّنَ - عليه الصلاة والسلام - ما وراء ذلك؛ مما لم يُنَصَّ عليه في القرآن.

فإذا ثبت هذا، فإن وُجِدَ في الشريعة مجمل، أو مبهم المعنى، أو ما لا يُفْهَمُ، فلا يصح أن يكلف بمقتضاه؛ لأنه تكليف بالمحال، وطلب ما لا يُنَالُ، وإنما يظهر هذا الإجمال في المتشابه»[2].

أما موقف الأصوليين، فقد أشار إليه الشاطبي بقوله، وهو يستدل لقاعدته:

«إنهم اتفقوا على امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة، إلا عند من يُجَوِّزُ تكليف المحال ...، وامتنع تكليف المحال سمعًا؛ فبقي الاعتراف بامتناع تأخير البيان عن وقته، وإذا ثبت ذلك، فمسألتنا من قبيل هذا المعنى؛ لأن خطاب التكليف في وروده مجملاً

(١) الموافقات، ٣/٣٤٢.
(٢) الموافقات، ٣/٣٤٢-٣٤٣.

غير مفسَّر، إما أن يُقْصَدَ التكليف به عدم بيانه أو لا؛ فإن لم يُقْصَدْ، فذلك ما أردنا، وإن قُصِدَ رجع إلى تكليف ما لا يطاق، وجرت دلائل الأصوليين هنا في المسألة»[١].

وقال الآمدي: «الذي صار إليه أصحابنا، وجماعة من المعتزلة؛ كالقاضي عبدالجبار، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، أن التحليل والتحريم المضافين إلى الأعيان؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء:٢٣]، ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة:٣]، لا إجمال فيه.

خلافًا للكرخي[٢]، وأبي عبدالله البصري.

احتج القائلون بالإجمال: بأن التحليل والتحريم إنما يتعلق بالأفعال المقدورة، والأعيان التي أضيف إليها التحليل والتحريم غير مقدورة لنا، فلا تكون هي متعلق التحليل، والتحريم، فلا بد من إضمار فعل يكون هو متعلق ذلك؛ حذرًا من إهمال الخطاب بالكلية»[٣].

ومثال المجمل: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾ [المعارج:١٩]، فإنه غريب، لا يُفْهَمُ المعنى المراد منه حتى بينه الله ـ سبحانه ـ بقوله: ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ [المعارج: ٢٠-٢١].

قاعـدة: التَّشَابُهُ لَا يَقَعُ فِي الْقَوَاعِدِ الْكُلِّيَّةِ، وَإِنَّمَا يَقَعُ فِي الْفُرُوعِ الْجُزْئِيَّةِ ٩٦/٣

لقد قسم الشاطبي المتشابه على اعتبارين:

اعتبار خاص هو المنسوخ.

واعتبار عام هو الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث، والنظر، أم لا؟ وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين[٤].

---

(١) الموافقات، ٣/٣٤٤-٣٤٥.

(٢) هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسين الكرخي، من كرخ، انتهت إليه رياسة الحنفية بعد أبي حزم، وأبي سعيد البردعي، وُلِدَ سنة: ٢٦٠هـ.

(٣) الإحكام للآمدي، ٢/١٦٨.

(٤) الموافقات، ٣/٨٥.

والتشابه بالاعتبار العام يرى الشاطبي أنه لا يُوجَدُ في القواعد الكلية ـ المراد بالأصول القواعد الكلية ـ[١]؛ كأصول الدين، أو أصول الفقه، أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية[٢].

مثال ذلك:

١- ﴿الٓمٓ ۝١﴾ [البقرة: ١، آل عمران: ١]، ﴿يسٓ ۝١﴾ [يس: ١]، وغيرها من فواتح السور، والتي هي فروع من علوم القرآن.

النهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول، لا في الدليل، أو تحليله، أو تحريمه.

وهنا محل الاشتباه في المناط، لا نفس الدليل، وقد جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه؛ وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر، وهو ـ أيضًا ـ واضح لا تشابه فيه[٣].

ففي المثال الأول كان التشابه في الفروع، لا في الأصول، وبالضبط في فواتح السور التي هي فروع من علوم القرآن.

أما المثال الثاني فكان التشابه مسلطًا على المناط، لا على نفس الدليل، الشيء ينتفي معه التشابه بتاتًا؛ ليثبت أن التشابه لم يوجد في قاعدة كلية، أو أصل عام.

بينما يقول السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، عن المتشابه: لفظ خفي الدلالة على المراد منه، خفاءً ناشئًا من ذات الصيغة؛ بحيث لا يسع العقل إدراك حقيقة المراد منه في الدنيا[٤].

فعلى هذا التعريف لا يقع في المتشابه تكليف، غير التسليم لله ـ تَعَالَى ـ لما استأثر بعلمه.

---

(١) الموافقات، ٣/٩٧.

(٢) الموافقات، ٣/٩٧.

(٣) الموافقات، ٣/٩٣.

(٤) انظر: ما روي عن الإمام مالك ﷺ قال، وقد سئل عن تأويل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ۝٥﴾: «الاستواء غير مجهول، والكيف منه غير معقول، والإيمان به واجب، والشك فيه شرك، والسؤال عنه بدعة».

ويشهد لهذا: الاستقراء؛ حيث إن المتشابه لم يقع في النصوص التشريعية الكلية في القرآن الكريم، والسنة، بل وقع في آيات، وآحاديث فرعية، ترتبط بوجه عام بالعقائد، وأصول الدين، لا بالتشريع[1].

وبعد هذا يبدو أن الشاطبي يوافق الأصوليين في هذه القاعدة، بالإضافة إلى ما تفرد به عنهم، من ميزة التقعيد الواضح، والدقيق، القائم على حجج عقلية، ونقلية.

قاعدة: التَّشَابُهُ وَاقِعٌ فِي الشَّرْعِيَّاتِ إِلَّا أَنَّهُ قَلِيلٌ ٨٦/٣

في هذه القاعدة يصرح الشاطبي بوجود المتشابه في الشرعيات، إلا أن مقدار ذلك قليل.

قال عن ذلك: «التشابه قد عُلِمَ أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه: هل هو قليل؟ أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة»[2].

والمتشابه المقصود هنا عند الشاطبي هو الذي فقد بيانه، وفي معرض هذا يقول: «وإنما يكون متشابهًا عند عدم بيانه، والبرهان قائم على البيان، وإن الدين قد كمل قبل موت رسول الله ﷺ؛ ولذلك لا يقتصر ذو الاجتهاد على الاجتهاد على التمسك بالعام ـ مثلًا ـ، حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر هل مقيد، أم لا؟ إذا كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فُقِدَ الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبيل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغًا، وانحرافًا عن الصواب»[3].

وبهذا التعريف للمتشابه يكون الشاطبي قد ضيق مجاله في الشريعة، بالذي لم ينصب له بيانًا؛ مثل: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ [البقرة:١]، وغيرها من فواتح السور.

وقد اتفق العلماء على وجود المتشابه في القرآن الكريم، إلا أنهم اختلفوا في

---

(١) مثل قوله ـ تَعَالَى ـ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾؛ فظاهر اليد للذات العلية، والله منزه عن مشابهة الحوادث؛ لقاعدة كبرى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

(٢) الموافقات، ٨٦/٣.

(٣) الموافقات، ٩٠/٣.

مواضعه؛ «قال واصل بن عطاء[١]، وعمرو بن عبيد[٢]: المحكم هو الوعيد الوارد على الجرائر، والكبائر».

والمتشابه: ما ورد منه على الصغائر.

قال الأصم[٣]: المحكم: نعت رسول الله ﷺ في التوراة، والكتب المتقدمة، والمتشابه نعته في القرآن.

وقال بعض السلف: الحروف المقطعة في ابتداء السور متشابهة، وما عداها فمحكمة.

وقال آخرون: المتشابه: ما ورد عليه النسخ، والباقي محكم.

وقال آخرون: المتشابه: ما عسر إجراؤه على ظاهره؛ كآية الاستواء، وإليه مال ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - .

وأما الزَّجاج فقال: «الكل محكم، إلا آيات القيامة؛ فإنها متشابهة؛ إذ لم يُكْشَف الغطاء عنه؛ بدليل قوله: ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران:٧]، وكانوا لا يتبعون إلا أمر القيامة، بدليل قوله - عَزَّ، وجَلَّ -: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ﴾»[٤] [الأعراف:١٨٧].

ومن هذا يتبين أن الشاطبي يتحرى في بحثه الأصولي، ويستقصي الجزئيات؛ ليكون بذلك منظرًا، ومجددًا.

* * * * *

---

(١) هو: واصل بن عطاء البصري، المعتزلي المتكلم، سمع من الحسن البصري، وغيره، وُلِدَ سنة ثمانين بالمدينة، ومات سنة١٣١، (الميزان، ٤/٣٢٩).

(٢) وهو: عمرو بن عبيد التميمي، مولاهم، أبو عثمان البصري المعتزلي المشهور، روى عن أبي العالية، والحسن، وعنه الحمادان، والقطان، مات سنة أربع وأربعين ومئة، (تقريب التهذيب، ٢/٧٤).

(٣) هو: أبو عبدالرحمن، حاتم بن علوان الأصم، من قدماء المشايخ بخرسان، صحب شقيقا البلخي، مات سنة سبع وثلاثين ومئتين.

(٤) المنخول، للغزالي، ص١٧٠-١٧١.

خَاتِمَةُ الْبَحْثِ

درج الإمام الشاطبي في تنظيره، ومناقشة الموضوعات الأصولية في كتابه «الموافقات»، على منهج، وطريقة ثابتة التزمها، ذلك أنه يطرح المسألة الأصولية في البداية، ثم يذكر لها شواهد من القرآن، والسنة، أو هما معًا، وقد يضيف أدلة عقلية، ثم يُعْقِبُ هذا تحليلًا كافيًا لها، مع رد ما يمكن أن ينهض كاعتراض على القاعدة، ولو افتراضًا، حتى تخلص له القاعدة التي أثبتها، كل هذا بأسلوب علمي مركز.

والملاحظ أن الإمام الشاطبي لم يُخَرِّجِ الأحاديث التي ضمنها كتاب: «الموافقات»، ولعل هذا راجع إلى الطريقة السائرة للبحث آنذاك، أو إلى اعتقاده أن هذه الأحاديث من باب ما يجب معرفته على كل مهتم بعلمي الفقه، والأصول، وعلوم الشريعة.

والملاحظ أن القواعد الشرعية كثيرة جدًّا ـ من الكثرة بمكان ـ، أكثر من العقلية، والشرعية، إلا أن الإمام الشاطبي لم يُوَظِّفْ من هذه القواعد إلا ما احتاج إليه في كتابه، وتوظيفه لهذه القواعد امتاز بالدقة، والتعمق، والإبداع، والتجديد؛ كإنكاره التخصيص العام الناتج عن النظر في صيغ العموم بحسب المقاصد الاستعمالية، أو الشرعية.

بينما الأصوليون يخصِّصون العام اعتمادًا على الصيغ الوضعية للعموم؛ لذا كانت دراسة المصطلحات الأصولية مهمة في تقريب الآراء، وتبيان أوجه الاتفاق والاختلاف للمسألة الواحدة، وإذابة الخلاف الذي يمكن أن يكون غير خلاف؛ لأن من الخلاف ما ليس بخلاف عند تمحيصه؛ كما سبق.

وأما القواعد الشرعية، فقد وظَّفها الإمام الشاطبي بشكل كبير؛ مما يدل على سعة أفق الرجل الشرعية، وتمكنه في العلوم الشرعية، وليس هذا بغريب على رجل عكف على دراسة العلوم الشرعية على أكبر رجالات الفقه والحديث في عصره، فضلًا عن تقواه، وورعه، وتمكسه بالسنة، والمذهب المالكي.

أما أسلوبه في التأليف: فيمتاز بالرصانة، والقوة، إلى درجة أن الجملة الواحدة، بل الكلمة الواحدة، تتضمن مغاني شرعية، ودلالات أصولية، توضح بجلاء مدى استيعاب الرجل لثقافة عصره، وللماضين من الأسلاف، وتمكنه من العلوم الشرعية

عمومًا، والأصولية خصوصًا.

كما أن دراسة كتاب: «الموافقات» بشكل مركّز، ومدقق، وباستيعاب، ومنهج صحيح، قَمِينٌ بحمل دراسه إلى مَصَافِّ المجتهدين المبدعين، إذا هو أخلص النية، وربط المسائل ببعضها؛ لذا أرى أن يُقَرَّرَ كتاب: «الموافقات» كمصدر أول لطلاب الدراسات العليا في العلوم الشرعية، لمادة علم أصول الفقه، إن رمنا إيجاد مجتهدين قادرين على إيجاد أحكام شرعية لكل مستجدات العصر، وإن أردنا للفقه الإسلامي أن يحيا من جديد، وأن يعود له الدور الطلائعي للأمة الإسلامية!

نعم، ما دامت معرفة أصول الفقه من شروط الاجتهاد، وما دام كتاب: «الموافقات» يعالج فيه صاحبه الأمور الأصولية بأسلوب أكاديمي عالٍ، وبأفق واسع، ونظرة شمولية، وعلى شكل قواعد ضابطة، يُسْتَغْنَى مَعَهَا عن حفظ كثير من المسائل، والجزئيات؛ لأنه بقدر الإحاطة بهذه القواعد الأصولية يعظم قدر الأصولي، ويتضح له البناء الفقهيّ، فالقواعد الأصولية عظيمة النفع، بالغة الأهمية.

وأخيرًا لا أقول: إنني أعطيتُ البحث حقه، وإني استوفيتُ الغرض، واستخرجتُ كل القواعد الأصولية في «الموافقات»، وإنما أقدم لبنة واحدة، وخطوة أولى من خطوات مشروع علميٍّ أصوليٍّ طويل، هو مشروع دراسة التراث الأصولي الإسلامي دراسة علمية تقويمية، على أساس استنباط ما فيه من مثل هذه القواعد الأصولية، وتعميق منهج البحث فيها إلى مستوى تقعيد أصول الفقه الإسلامي، وتأصيله، وتنظيره.

واللهَ ـ تَعَالَى ـ أسأل أن يتقبل مني هذا العمل، ويجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعني بما علمني، ويعلمني ما ينفعني، ويرزقني علمًا ينفعني، إنه نعم المولى، ونعم النصير، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.



المؤلف

فاس

في ٢٩ جمادى الأولى ١٤١٠هـ

٢٩ ديسمبر ١٩٨٩م.

قَائِمَةُ المَصَادِرِ وَالمَرَاجِعِ

١ـ المصحف الشريف.

٢ـ الإبهاج في شرح المنهاج، للشيخ تقي الدين السبكي، وابنه القاضي تاج الدين السبكي، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخن، مطبعة الرسالة، بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٤ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين بن الخطيب، حقق نصه، ووضع مقدمته: عبدالله عنان، مطبعة الشركة المصرية للطباعة والنشر، طبعة ثانية، روجعت على مخطوطات جديدة بالخزائن المغربية.

٥ـ أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله، الشهير بابن العربي المعافري الإشبيلي، (ت: ٥٤٣ هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة دار الفكر.

٦ـ أحكام الفصول في أحكام الأصول، أبو الوليد الباجي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبدالمجيد التركي، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦ م.

٧ـ الإحكام في أصول الأحكام، للحافظ أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، المتوفى سنة ٤٥٦ هـ، تحقيق الشيخ/ أحمد محمد شاكر، ط: منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م.

٨ـ الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي الآمدي، مطبعة دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٩ـ إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، طبعة دار الرشاد الحديثة.

١٠ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام محمد بن علي الشوكاني اليمني، المتوفى سنة ١٢٥٥هـ، طبعة دار الفكر.

١١ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين عبدالرحمن السيوطي، المتوفى: ٩١١ هـ، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٩ م.

١٢ـ الأشباه والنظائر، للعلامة زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم المصري، المتوفى سنة ٩٧٠ هـ، تحقيق وتعليق/ عبدالعزيز محمد الوكيل، طبعة مؤسسة الحلبي، وشركائه للنشر والتوزيع.

١٣ـ أصول السرخسي، للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المتوفى ٤٩٠ هـ، حقق أصوله: أبو الوفاء الأفغاني، توزيع مكتبة المعارف بالرياض.

١٤ـ أصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي.

١٥ـ أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، طبعة دار الفكر، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٦ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية، المتوفى ٧٥١ هـ حققه، وفصله، وضبط غرائبه: محمد محيي الدين عبدالحميد، نشر دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٧ـ الاعتصام، للعلامة المحقق الأصولي النظار الإمام أبي إسحاق الشاطبي، (ت:٧٩٠هـ)، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

١٨ـ الفَرْق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية منهم، عبدالقاهر البغدادي، (ت: ٤٢٩هـ)، منشورات دار الآفاق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

١٩ـ الإفادات والإنشادات، للإمام أبي إسحاق الشاطبي، (ت: ٧٩٠ هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور/ محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٠ـ أفعال الرسول ﷺ، ودلالتها على الأحكام الشرعية، الدكتور/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، طبعة ثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٢١ـ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لشيخ الإسلام المحقق. شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي، المتوفى ٩٦٨ هـ، تصحيح، وتعليق: عبداللطيف محمد موسى السبكي، نشر دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٢٢ـ أولو العزم من الرسل، محمد عبدالله السمان (بدون).

٢٣ـ إيثار الإنصاف في آثار الخلاف، لسبط ابن الجوزي، (ت: ٦٥٤ هـ)، تحقيق: ناصر العلي الناصر الخليفي، ط. دار السلام للطباعة، والنشر، والتوزيع، والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ م.

٢٤ـ إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، لأبي العباس أحمد الونشريسي، تحقيق: أحمد أبو طاهر الخطابي، طبع بإشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية، وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، الرباط، ١٤٠٠ هـ -١٩٨٠ م.

٢٥ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكسائي الحنفي، الملقب بـ «ملك العلماء»، المتوفى «٥٨٧ هـ»، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ - ١٩١٠ م، الطبعة الثانية، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.

٢٦ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي، المشهور بـ «ابن رشد الحفيد»، المتوفى «٥٩٥هـ»، طبعة دار الفكر (بدون).

٢٧- البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، (ت: ٤٧٨ هـ»، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور/ عبدالعظيم الديب، توزيع دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ.

٢٨- برنامج المجاري، لأبي عبدالله محمد المجاري الأندلسي، المتوفى: ٨٦٢ هـ، تحقيق: محمد أبو الأجفان، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ م.

٢٩- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليق في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رشد الجد القرطبي، المتوفى (٥٢٠ هـ)، تحقيق الدكتور/ محمد حجي، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.

٣٠- تاريخ قضاة الأندلس، الشيخ أبو الحسن بن عبدالله بن الحسن النباهي المالقي الأندلسي، وسماه كتاب: «المرقبة العليا فيمن يستحق القضا والفتيا»، طبعة المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٣١- تاج العروس من جواهر القاموس، للإمام محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني، الواسطي، الزبيدي، الحنفي، ط. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٢- تاريخ محمد عبده (بدون).

٣٣- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، للإمام برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم ابن الإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٤- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، طبعة وزارة الأوقاف، والشئون الإسلامية بالمغرب، (د.ت).

٣٥- التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٣٦- التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، نشر دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

٣٧- تفسير ابن كثير: للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، ت٧٧٤ هـ، طبعة: دار الفكر للطباعة، والنشر، بيروت.

٣٨- تقريب التهذيب (بدون).

٣٩- التشريع الإسلامي؛ أصوله ومقاصده، د/ عمر الجيدي، منشورات عكاظ، ط: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٤٠- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، (ت: ٧٩٢ هـ)، وبالهامش شرح التوضيح للتنقيح، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤١- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: للإمام جمال الدين أبي محمد عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، «ت ٧٧٢ هـ»، حققه، وعلق عليه، وخرج نصه الدكتور/ محمد حسن هيتو، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.

٤٢- الجامع لأحكام القرطبي: لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي.

٤٣- حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبدالوهاب السبكي، وبهامشها تقرير شيخ الإسلام عبدالرحمن الشربيني، طبعة دار الفكر.

٤٤- حجة الله البالغة، الشيخ: أحمد المعروف بشاه ولي الله عبدالرحيم المحدث الدهلوي المخلص، طبعة إدارة الطباعة المنيرية، لصاحبها ومديرها: محمد منير الدمشقي.

٤٥ـ الخصائص العامة للإسلام، للدكتور/ يوسف القرضاوي، طبعة دار المعرفة، الدار البيضاء.

٤٦ـ ذيل وفيات الأعيان، المسمَّى دُرَّة الحجال في أسماء الرجال، تأليف أبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، (٩٦٠ ـ ١٠٢٥)، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، نشر دار التراث، المكتبة العتيقة، الطبعة الأولى: ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠ م، دار النصر للطباعة.

٤٧ـ ديوان امرئ القيس، ط. دار بيروت للطباعة والنشر ١٣٩٢ هـ ـ ١٩٧٢ م.

٤٨ـ ديوان ابن خاتمة الأنصاري، لأحمد علي بن خاتمة الأندلسي الأنصاري المريني، (ت ٧٧٩هـ)، حققه وقدم له د/ محمد رضوان الداية، منشورات دار الحكمة.

٤٩ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للإمام ابن فرحون المدني، الطبعة الأولى، ١٣٢٩هـ، مطبعة السعادة.

٥٠ـ الرسالة، للإمام المطلبي محمد بن أدريس الشافعي، (ت ٢٠٤ هـ)، بتحقيق وشرح العلامة/ أحمد محمد شاكر، طبعة دار الفكر.

٥١ـ روضة الناظر وجنة المناظر، في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت٦٢٠ هـ)، ط. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م.

٥٢ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، المتوفى (١٢٧٠هـ)، ط. دار الفكر، بيروت، طبعة جديدة مخصصة ومنقحة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م.

٥٣ـ الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر المكي الهيتمي، المتوفى (٩٧٤ هـ)، ضبطه وكتب هوامشه، أحمد عبدالشافي،

ط. دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٥٤- شرح الزرقاني على الموطإ، للإمام سيد محمد الزرقاني، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م، صححت هذه الطبعة وروجت بمعرفة لجنة من العلماء.

٥٥- الذرائع في الشريعة الإسلامية، محمد هشام البرهاني، مطبعة الريحاني، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥ م.

٥٦- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد بن محمد بن مخلوف، مطبعة دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

٥٧- شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقاء، نسقه وراجعه وصححه، الدكتور. عبدالستار أبو غدة، مطبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٥٨- الشرح الكبير وحاشية الدسوقي؛ فالحاشية لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، مطبعة دار الفكر.

٥٩- شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، حققه وقدم له، ووضع فهارسه: عبدالمجيد التركي، مطبعة دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٠- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د/ محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م.

٦١- العبودية، لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، المتوفى ٧٢٨ هـ، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.

٦٢- عصمة الأنبياء، محمد بن محمد بن الحسن بن الحسين التيمي البكري فخر الدين الرازي، المتوفى ٦٠٦ هـ، قامت بضبطه وتصحيحه وتنقيحه جماعة من

العلماء، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٦٣- العمدة (بدون).

٦٤- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لزين العابدين إبراهيم، الشهير بابن نجيم المصري، شرح السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م.

٦٥- فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢ هـ، رقم كتبه، وأبوابه، وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، وقرأ أصله تصحيحًا، وتحقيقًا، وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة، والمخطوطة: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

٦٦- فتاوى الإمام الشاطبي، ت٧٩٠ هـ، حققها وقدم لها: د/ محمد أبو الأجفان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥ م.

٦٧- الفروق، للإمام شهاب الدين أبي العباس المنهاجي، المشهور بالقرافي، طبعة دار المعرفة، بيروت.

٦٨- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، (ت ١٣٧٦هـ)، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦ هـ.

٦٩- الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، للدكتور/ عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، مطبعة دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٧٠ - فلسفة التشريع في الإسلام، الدكتور/ صبحي محمصاني، مطبعة دار العلم للملايين، الطبعة الإيرانية، ١٩٦٨ م.

٧١- فواتح الرحموت، للعلامة عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، بشرح

مسلم الثبوت في أصول الفقه، مع كتاب المستصفى، للإمام الغزالي، دار الفكر.

٧٢ـ قواعد المقري، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن أحمد المقري، (ت ٧٥٧ هـ)، مخطوط، (مصور عن مخطوطة خاصة).

٧٣ـ القواعد والفوائد الأصولية، وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، للشيخ أبي الحسن علاء الدين، «ابن اللحام»، علي بن عباس البعلي الحنبلي، (ت ٨٠٣ هـ)، بتحقيق، وتصحيح/ محمد حامد الفقي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣ م.

٧٤ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء أبي محمد عز الدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، (ت٦٦٠هـ)، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرءوف سعد، طبعة دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

٧٥ـ القياس في الشرع الإسلامي، ابن تيمية له رسالة في القياس، ولابن القيم فصول في القياس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨ م.

٧٦ـ الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لشيخ الإسلام حافظ المغرب أبي عمر يوسف ابن عبدالله البر بن محمد عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧ م.

٧٧ـ الكتيبة الكامنة من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق الدكتور/ إحسان عباس، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت.

٧٨ـ كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، للإمام علاء الدين عبدالعزيز ابن أحمد البخاري، (ت: ٧٣٠ هـ)، طبعة الأوفست، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

٧٩ـ كشاف القناع متن الإقناع، للشيخ العلامة منصور يونس بن إدريس البهوتي، راجعه وعلق عليه الشيخ: هلال مصيلحي مصطفى هلال، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

٨٠ـ الكليات، للعلامة أبي البقاء الحسيني الكفوي الحنفي، دار الطباعة ببولاق، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٢٨١ هـ.

٨١ـ اللمحة البدرية في الدولة النصرية، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. ثانية، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

٨٢ـ لسان العرب، للعلامة ابن منظور، قدم له العلامة الشيخ: عبدالله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت، لبنان.

٨٣ـ المبسوط، الشمس الدين السرخسي، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

٨٤ـ مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، تأليف د/ عبدالحليم عبدالرحمن أسعد السعدي الهيثمي العراقي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦ م، بدار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٨٥ـ المجموع شرح المُهذّب، للنووي، للإمام أبي زكرياء محيي الدين بن شرف النووي، (ت٦٧٦هـ)، طبعة دار الفكر.

٨٦ـ المجددون في الإسلام، من ق١ إلى ق١٤، لعبدالمتعال الصعيدي، المطبعة النموذجية، سكة الثانوي، الحلمية الجديدة، القاهرة.

٨٧ـ محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، للدكتور/ عمر الجيدي، منشورات عكاظ.

٨٨ـ المحلى، للإمام الجليل المحدث، الفقيه، الأصولي، فخر الأندلسي، أبي محمد علي ابن أحمد بن سعيد بن حزم، (ت: ٤٥٦هـ)، طبعة مصححة ومقابلة على عدة مخطوطات، كما قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ/ أحمد محمد شاكر، ط. دار الفكر.

٨٩ـ مذكرات في القانون الجنائي، «القسم العام»، إعداد الدكتور: المكي السنتيسي، طبعة ونشر دار المعارف بالرباط.

٩٠ـ المرافق على الموافق، للعلامة ماء العينين ابن الشيخ سيدي محمد فاضل بن مامي، مطبعة أحمد يمن بفاس، سنة ١٣٢٤ هـ.

٩١ـ مرآة الاصول، دار معادت، مطبعة عثمانية، سنة ١٣١٢هـ.

٩٢ـ المستصفى من علم الأصول، للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، ط: دار الفكر.

٩٣ـ المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، (ت: ٤٣٦ هـ)، قدم له وضبطه الشيخ. خليل الميس، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٩٤ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، وضعه. محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ط: الثانية.

٩٥ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب الستة، وعن سنن الدارمي، وموطإ مالك، ومسند أحمد بن حنبل، رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين، ونشره داري ونستك، مكتبة بريل في مدينة ليدن سنة ١٩٣٦ م.

٩٦ـ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي بفاس ٩١٤ هـ، خرجه جماعة من الفقهاء

بإشراف الدكتور/ محمد حجي، نشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية للمملكة المغربية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م.

٩٧- المغني والشرح الكبير على متن المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، للإمامين موفق الدين، وشمس الدين ابني قدامة، ط. دار الفكر بيروت، طبعة جديدة منقحة مرقمة المسائل والفصول.

٩٨- مفتاح الوصول في علم الأصول، للإمام المجتهد أبي عبدالله محمد بن أحمد المالكي الشريف التلمساني، منشورات مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

٩٩- مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع.

١٠٠- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للأستاذ/ علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

١٠١- الملل والنحل، تأليف أبي الفتح محمد عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: الأستاذ: عبدالعزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت.

١٠٢- المنخول من تعليقات الأصول، لحجة الإسلام الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، (ت: ٥٠٥ هـ)، حققه، وخرج نصه، وعلق عليه: الدكتور/ محمد حسين هيتو، دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م.

١٠٣- مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ. محمد عبدالعظيم الزرقاني، طبعة دار الفكر.

١٠٤- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، للإمام جمال الدين أبي عمر، وعثمان بن عمر، وأبي بكر المقري، النحوي الأصولي الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، (ت: ٦٤٦ هـ)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت،

الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م.

١٠٥- المنتقى شرح موطإ الإمام مالك، للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد ابن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي، (ت: ٤٩٤ هـ)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١ هـ.

١٠٦- الموافقات في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشاطبي، بتعليق الشيخ/ عبدالله دراز، ضبطه ورقمه ووضع تراجمه، د/ محمد عبدالله دراز، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٠٧- موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف، إعداد خادم السنة المطهرة: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، طبعة عالم التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ٣ محرم ١٤١٠ هـ - ١٥ أغسطس، ١٩٨٩ م.

١٠٨- الميزان الكبرى، لأبي الواهب عبدالوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري الشافعي المصري، المعروف بالشعراني، ط. دار الفكر.

١٠٩- النسخ في دراسة الأصوليين، للدكتورة/ نادية شريف العمري، ط. مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥ م، الطبعة الأولى، بيروت.

١١٠- نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، للعلامة جمال الدين محمد بن محمد عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي، طبعة دار الحديث، خلف الجامع الأزهر، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، مصر.

١١١- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، للدكتور: حسن حامد حسان، مكتبة المتنبي، القاهرة، ١٩٨١ م.

١١٢- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للشيخ/ جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي الشافعي، (ت ٧٧٢ هـ)، عالم الكتب

١١٣- نهاية الأندلس، وتاريخ العرب المتنصرين، تأليف: محمد عبدالله عنان، مطبعة مصر، وشركة مساهمة مصرية، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م.

١١٤- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التبنكتي، الطبعة الأولى، ١٣٢٩، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

١١٥- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١١٦- وجهة نظر، للدكتور/ أحمد الخمليشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١١٧- مجلة الفقه المالكي والتراث القضائي بالمغرب، مجلة تصدرها وزارة العدل بالمملكة المغربية كل ثلاثة أشهر، الأعداد، ٢ - ٣ - ٤، السنة الثانية، ذو القعدة، ١٤٠٢ هـ، ديسمبر، ١٩٨٢ م، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م.

١١٧- مجلة الشريعة، والدراسات الإسلامية، نصف سنوية محكمة، تعني بالبحوث والدراسات الإسلامية، تصدر عن جامعة الكويت، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الثانية، العدد الرابع، ربيع الأول، ١٤٠٦هـ - ديسمبر، ١٩٨٥ م.

* * * * *

فهرس الآيات الشريفة

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ﴾	البقرة	١٢٧	٥١
﴿وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّـٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا﴾	النور	٦٠	٥١
﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾	النحل	١٢٦	٥٧
﴿وَٱلسَّـٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾	التوبة	١٠٠	٧٠
﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾	الزمر	١٨	٧١
﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾	البقرة	٤٣	٧٣
﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾	النور	٣٣	٧٤
﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ﴾	البقرة	٥٧	٧٤
﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾	فُصِّلت	٤٠	٧٤
﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾	البقرة	٢٨٢	٧٤
﴿قُلْ تَمَتَّعُوا۟ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى ٱلنَّارِ﴾	إبراهيم	٣٠	٧٤
﴿كُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾	الأنعام	١٤٢	٧٤
﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَـٰمٍ ءَامِنِينَ ﴿٤٦﴾﴾	الحِجر	٤٦	٧٤
﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾	البقرة	٦٥	٧٤
﴿كُن فَيَكُونُ﴾	الأنعام	٧٣	٧٤
﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾	البقرة	٢٣	٧٤

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾	الدّخان	٤٩	٧٤
﴿فَٱصْبِرُوٓا۟ أَوْ لَا تَصْبِرُوا۟﴾	الطُّور	١٦	٧٤
﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ﴾	الأعراف	٨٩	٧٤
﴿قَالَ لَهُم مُّوسَىٰٓ أَلْقُوا۟ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾	الشعراء	٤٣	٧٥
﴿كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ﴾	البَقَرة	٥٧	٧٥
﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾	طه	٧٢	٧٥
﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ﴾	الإسراء	٤٨	٧٥
﴿قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾	آل عِمران	٩٣	٧٥
﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾	الصَّافات	١٠٢	٧٥
﴿ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾	الأنعام	٩٩	٧٥
﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾	النِّساء	١١	٩١
﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾	البَقَرة	٢٢٨	٩٢
﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	النحل	٤٤	٩٤
﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾	البَقَرة	٢٣١	٩٤
﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾	الطلاق	٦	٩٤
﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا﴾	البَقَرة	٢٣٣	٩٤
﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾	النجم	٣٨، ٣٩	٩٦

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾	البقرة	١٤٣	١١٣
﴿إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍۗ﴾	الأنعام	٩١	١١٤
﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾	الأنعام	٩١	١١٤
﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ﴾	يونس	٦٦	١١٥
﴿سُبْحَٰنَهُۥۖ هُوَ ٱلْغَنِىُّۖ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۚ﴾	يونس	٦٨	١١٥
﴿إِنِّىٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَىَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى ثَمَٰنِىَ حِجَجٍۖ﴾	القصص	٢٧	١١٥
﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾	النمل	٢٣	١١٦
﴿سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾	النمل	٢٧	١١٦
﴿سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْۚ﴾	الكهف	٢٢	١١٦
﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْۚ﴾	المائدة	٦	١٢٧
﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	النحل	٤٣	١٣٥
﴿وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾	الواقعة	٧٣	١٣٧
﴿فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴿٢٠﴾﴾	القلم	٢٠	١٣٨
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾	سبإ	٢٨	١٤٠
﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	الأعراف	١٥٨	١٤٠
﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾	الأنبياء	١٠٧	١٤٠

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾	الأحزاب	٥٠	١٤١
﴿تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ﴾	الأحزاب	٥١	١٤١
﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾	الأحزاب	٣٧	١٤١
﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾	النساء	٥٩	١٤٣
﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾	البقرة	١٨٧	١٤٨
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾	البقرة	١٦٨	١٥٣
﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾	التوبة	٤٣	١٥٩
﴿لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٦٨)﴾	الأنفال	٦٨	١٦٠
﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾	المائدة	٥	١٦٣
﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾	البقرة	١٧٣	١٧٠
﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	البقرة	١٧٣	١٧٠
﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	البقرة	١٨٤	١٧١
﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾	النساء	١٠١	١٧١
﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ﴾	النحل	١٠٦	١٧١
﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾	البقرة	٢٢٣	١٧١

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾	البقرة	٣٥	١٧١
﴿وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا﴾	آل عمران	١٣٥	١٧٦
﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾	التوبة	١٢٢	١٨٠
﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم﴾	النّساء	١٠٢	١٨٠
﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾	طه	١٣٢	١٩١
﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾	هُود	٦	١٩١
﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾	الذّاريات	٢٢	١٩١
﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾	الطّلاق	٢	١٩١
﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾﴾	الواقعة	٥٨، ٥٩	١٩١
أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾	الواقِعَة	٦٣	١٩١
﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾﴾	الواقِعَة	٦٨	١٩١
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾	المائدة	٣٢	١٩٦
﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾	البقرة	١٩٥	٢٠١
﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾	طه	١٣٢	٢٠٢

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾﴾	الليل	٥	٢٠٣
﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا﴾	القلم	١٧	٢٢٠
﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾	النّساء	١٢	٢٢٠
﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾	الطلاق	٢، ٣	٢٣٥
﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾	آل عِمرَان	٥٤	٢٣٦
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾	البَقَرة	١٥	٢٣٦
﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾﴾	البقرة	٩	٢٣٦
﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾	الأعراف	١٥٧	٢٣٨
﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾	البَقَرة	٨٦	٢٣٨
﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾	النّساء	٢٨	٢٣٨
﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾	العَنكبوت	١٠	٢٤٢
﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا * هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾	الأحزاب	١٠، ١١	٢٤٣

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾	الأحزاب	٢٣	٢٤٣
﴿وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ﴾	النّساء	٢٥	٢٤٣
﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾	التّوبة	٤١	٢٤٣
﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾	التّوبة	٣٩	٢٤٣
﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾	البَقَرة	١٤٣	٢٤٦
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾	الجمعة	٩، ١٠	٢٤٧
﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾	الماعون	٤، ٥	٢٤٧
﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾	الإسراء	٢٩	٢٤٨
﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾	الفُرقان	٦٧	٢٤٨
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾	المائدة	٣٢	٢٥٠
﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾	المدّثر	٣٨	٢٥١

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَوٰةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْـَٔلُكَ رِزْقًا نَّحْنُ نَرْزُقُكَ﴾	طه	١٣٢	٢٨٣
﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِۦ شَيْـًٔا﴾	النّساء	٣٦	٢٨٣
﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾	ص	٢٦	٢٨٣
﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِىَ الْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾﴾	النازعات	٣٧، ٣٩	٢٨٣
﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِىَ الْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾	النازعات	٤٠، ٤١	٢٨٣
﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾	النجم	٤	٢٨٣
﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِى الْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾	الأعراف	١٢٩	٢٨٦
﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾	البقرة	٣٠	٢٨٦
﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا إِصْلَٰحًا﴾	البقرة	٢٢٨	٢٨٦
﴿يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾	المائدة	٥٥	٣٨٧
﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ ﴿٢٢﴾ الَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾	المعراج	٢٢، ٢٣	٢٨٧، ٢٨٨
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾	البقرة	١١٠	٢٨٨، ٢٦٠
﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾	النساء	١١٥	٢٩١

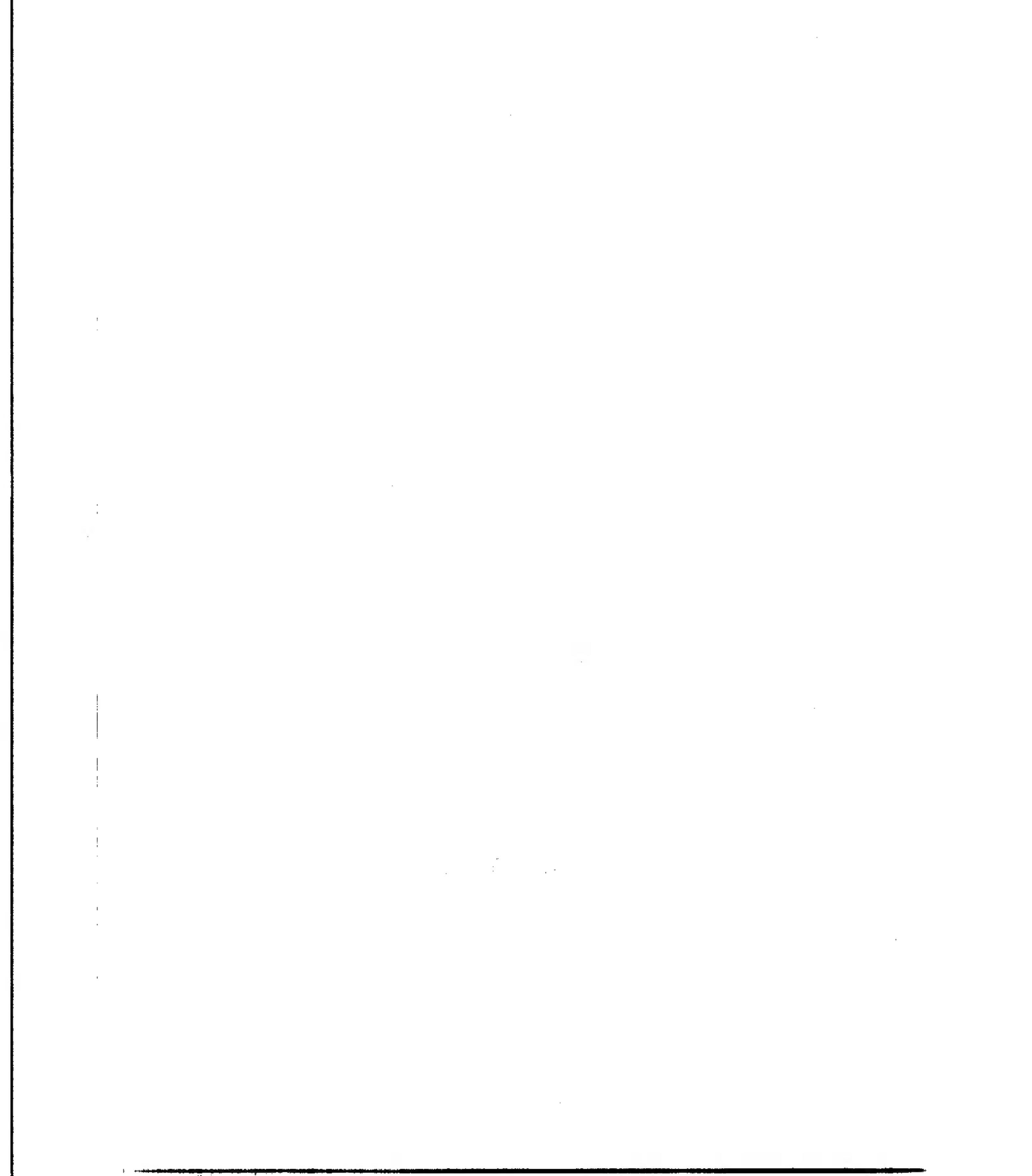
نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ * لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾	الحج	٢٧، ٢٨	٣١٠
﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ (١٩٣)﴾	البقرة	١٩٣	٣١٠
﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾	نوح	١٠-١٢	٣١٤
﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾	البقرة	٢١	٣١٦
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات	٥٦	٣١٨
﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (٥٨)﴾	الذاريات	٥٨	٣١٨
﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾	الانفطار	١٩	٣١٩
﴿لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	النّساء	٩٥	٣٣٢
﴿غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ﴾	النّساء	٩٥	٣٣٢
﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾	البقرة	١٤٤	٣٣٣
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾	البقرة	١٨٠	٣٣٣
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾	النّور	٢	٣٣٣
﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (٦٦)﴾	الأنفال	٦٦	٣٣٤

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢﴾	المؤمنون	١-٢	٣٦٠
﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝٥﴾	الماعون	٤-٥	٣٦٠
﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾	البقرة	٢٣٤	٣٦١
﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾	النحل	٩٠	٣٦٣
﴿ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾	النساء	١٧	٣٦٩
﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا﴾	الروم	٢١	٣٧٥
﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾	الأنفال	٦٠	٣٧٥
﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾	إبراهيم	٣٢	٣٧٩
﴿وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾	البقرة	٢٤	٣٧٩
﴿ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾	الأنبياء	١٠١	٣٧٩
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾	الحجرات	١٣	٣٧٩
﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾	الحجرات	١٣	٣٧٩
﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾	غافر	٦٢	٣٨١
﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾	النور	٣٥	٣٨١، ٣٨٥
﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾	الأحقاف	٢٥	٣٨١
﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا۟ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ﴾	الأحقاف	٢٥	٣٨١

نص الآية	اسم السورة	رقم الآية	رقم الصفحة
﴿الٓمٓ ①﴾	آل عمران	١	٤٠٠، ٤٠١
﴿يسٓ ①﴾	يس	١	٤٠٠
﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾	آل عمران	٧	٤٠٢
﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ﴾	الأعراف	١٨٧	٤٠٢

* * * * *

فهرس الأحاديث الشريفة



فهرس المحتويات



الفَارُوقِ الحَدِيثَةِ لِلطِّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ هاتف: ٤٣٠٧٥٢٦-٢٠٥٥٦٨٨ القاهرة